zeitgeist zeitgeist zeitgeist zeitgeist zeitgeist zeitgeist

HANNAH ARENDT

făgăduința politicii

HUMANITAS

HANNAH ARENDT s-a născut la Hanovra în 14 octombrie 1906. În 1924 s-a înscris la Universitatea din Marburg pentru a studia teologia, dar a sfârşit prin a-şi lua doctoratul în filosofie la Heidelberg (1929), după ce studiase cu Heidegger, Husserl şi Jaspers. A fost arestată de Gestapo în 1933, a reuşit să scape şi s-a refugiat în Franța. În 1941 a ajuns în SUA, unde inițial a scris pentru ziarul de limbă germană *Aufbau* şi a lucrat la editura Schocken Books, ocupând în acelaşi timp poziții-cheie în diverse organizații evreieşti. A fost una dintre figurile marcante ale gândirii socio-politice contemporane, abordând în lucrările sale cele două mari şi dificile teme ale epocii postbelice: totalitarismul şi antisemitismul. În 1951 a apărut monumentala monografie *The Origins of Totalitarianism {Originile totalitarismului,* trad. rom. Humanitas, 1994, 2006), în care analiza mecanismelor ce au făcut posibilă instaurarea unor regimuri totalitare, fasciste sau comuniste, este completată de evidențierea structurilor care le asigură menținerea, precum şi a consecințelor antiumane pe care le generează. În 1962 a participat, ca ziarist trimis de revista *The New Yorker,* la procesul lui Adolf Eichmann de la Ierusalim, experiență descrisă în cartea *Eichmann în Jerusalem {Eichmann la Ierusalim,* trad. rom. Humanitas, 2008), în care formulează celebra teză a „banalității răului". În anii '60 şi '70 a ținut cursuri la mai multe universități (Berkeley, Princeton, Chicago) şi la New School for Social Research (New York). A scris pentru numeroase ziare şi reviste, între care *Review of Politics, Journal of Politics, The New Yorker, Social Research.* A murit la New York în 1975. Publicarea corespondenței sale cu Martin Heidegger în 1997 *(Scrisori. 1925—1975,* trad. rom. Humanitas,

2007) a fost un eveniment editorial.

HANNAH ARENDT

Făgăduința politicii

Ediție şi introducere de JEROME KOHN

Traducere din engleză de
MIHAELA BIDILICĂ-VASILACHE

EDITURA HUMANITAS
2010

Hannah Arendt
The Promise of Politics

ISBN 978-973-50-2710-0

Cuprins

Introducere
Mulțumiri
FĂGĂDUINȚA POLITICII
Socrate
I
II
Tradiția gândirii politice
Revizuirea tradiției de către Montesquieu
De la Hegel la Marx
I
II
Sfârşitul tradiției
I
II
Introducere în politică
I
II
Epilog

Introducere

de Jerome Kohn

Hannah Arendt nu şi-a scris cărţile la comandă, nici măcar la propria ei comandă. Ca dovadă, însuşi conţinutul prezentului volum, ale cărui surse principale sunt două lucrări pe care Arendt le-a planificat în detaliu în anii 1950 şi pe care, mai apoi, le-a abandonat. Primul proiect a rezultat din *Originile totalitarismului,* publicată în 1951, şi trebuia să se numească „Elemente totalitare în marxism" (7*lotalitarian Elements în Marxism),* indicând o problemă nediscutată în *Origini.* La începutul anilor '50, Arendt a pregătit un număr imens de materiale – conferinţe, eseuri, adrese, notaţii în jurnalul său – legate conceptual nu doar de Marx, ci mai ales de poziţia lui centrală în marea tradiţie a gândirii politice şi filosofice. Cred că principala ei intuiţie este aceea că tradiţia a fost desăvârşită, iar autoritatea sa, spulberată, atunci când s-a întors către propria ei sursă, în gândirea lui Marx. Acest fapt însemna pentru Arendt două lucruri complet diferite: era motivul pentru care marxismul putea fi folosit pentru configurarea unei ideologii totalitare; dar totodată şi ceea ce a eliberat gândirea lui Arendt de tradiţie, eliberare care a devenit adevărata *raison d'être* pentru această primă carte proiectată.{1}

Ideea celei de-a doua cărţi, pe care Arendt plănuia s-o

scrie în germană, s-a conturat în timpul unei vizite la Basel, la prietenul şi mentorul său Karl Jaspers, în 1955. Cartea urma să se numească *Einführung in die Politik,* „Introducere în politică”, un titlu care nu indică defel o introducere în studiul ştiinţei politice sau al teoriei politice, ci dimpotrivă: *o conducere către (o introducere în)* adevăratele experienţe politice.[2] Cea mai importantă dintre aceste experienţe este acţiunea, termen pe care Arendt îl numeşte aici un termen „banalizat”, folosit adesea pentru a face obscur ceea ce ea tocmai doreşte să scoată la iveală. Analiza a ceea ce Arendt numeşte acţiune – asumarea de riscuri în vorbe şi fapte în compania egalilor, începerea a ceva nou a cărui urmare nu poate fi cunoscută dinainte, întemeierea unui spaţiu public (*res publica,* republica), făgăduinţele făcute celorlalţi şi iertarea lor – joacă un rol proeminent în aceste scrieri. Niciuna din aceste acţiuni nu poate fi asumată de unul singur, ci întotdeauna numai de indivizi ca pluralitate, ceea ce înseamnă pentru Arendt în absoluta deosebire a unuia faţă de celălalt. Bărbaţii şi femeile ca pluralitate s-au unit câteodată, chiar dacă rareori, pentru a acţiona *politic* şi au reuşit să schimbe lumea care se ridică între ei. Dar gânditorii, care în activitatea lor solitară sunt retraşi din această lume, tind să gândească *omul* ca singularitate sau, ceea ce înseamnă acelaşi lucru, tind să gândească *oamenii* ca multiplu al unei specii unice şi să ignore – în cazul lui Marx, să înţeleagă greşit – experienţa libertăţii politice care este, pentru Arendt, marele potenţial al acţiunii. Astfel, acţiunea, aşa cum a ajuns s-o înţeleagă Arendt, lipseşte de cele mai multe ori din tradiţia gândirii politice şi filosofice pe care aceşti gânditori au întemeiat-o şi au transmis-o. În acest sens, această a doua carte este o continuare a celei dintâi.

Originea istorică, dezvoltarea şi apogeul tradiţiei sunt discutate în prima jumătate a volumului de faţă, în timp ce prejudecăţile noastre tradiţionale împotriva politicii în

general şi preconcepțiile noastre despre acțiunea politică în particular sunt discutate la începutul celei de-a doua jumătăți. Trebuie avut în vedere că, după Arendt, aceste prejudecăți şi preconcepții, care unesc cele două jumătăți ale cărții, îşi au realmente originea în experiența filosofică autentică. Mai mult, în lumea modernă[3], care deține mijloace de distrugere fără precedent, pericolul ascuns în imprevizibilitatea acțiunii n-a fost niciodată mai mare sau mai iminent. N-ar fi mai bine, de dragul păcii şi al vieții înseşi, să ne descotorosim de politică şi de acțiunea politică şi să le înlocuim cu simpla „administrare a lucrurilor", prevăzută de Marx ca rezultat final al revoluției proletare? Sau, dimpotrivă, acesta ar fi un mod de a arunca copilul odată cu apa din copaie? În ultimele secțiuni ale „Introducerii în politică", Arendt ne ajută să răspundem la aceste întrebări clarificând *sensul* experienței politice. Dacă demnitatea, curajul şi libertatea fac parte din acest sens, atunci putem decide că nu de politică *per se* trebuie să ne eliberăm, ci de prejudecățile şi preconcepțiile privitoare la ea. Totuşi, după atâtea secole, o asemenea libertate poate fi obținută doar dacă judecăm cu ochi proaspeți fiecare nouă posibilitate de acțiune pe care ne-o prezintă lumea. Dar potrivit căror standarde? Această întrebare dificilă aduce cititorul aproape de nucleul gândirii politice a lui Arendt.

Să ne imaginăm o epocă în care standardele tradiționale ale judecății, precum comandamentele morale ieşite din gura lui Dumnezeu, principiile etice derivate din imuabilitatea legii naturale sau maximele practice care au trecut testul rațiunii universale, nu mai corespund realității. Într-o asemenea epocă, oamenii ar privi standardele tradiționale, chiar fără a le nega adevărul, drept incapabile să le spună ce ar trebui să facă în circumstanțele reale ale vieții lor.[4] Aşa cum ştim, sub conducerile totalitare oamenii şi-au trădat

familiile şi şi-au omorât aproapele nu numai din obedienţă faţă de dictatul stăpânilor lor, ci şi în acord cu legile ideologice care guvernau inevitabilul „progres" al societăţii umane. Am putea spune cu îndreptăţire că aceşti oameni au reacţionat fără judecată, dar adevărul este că, în lumina necesităţii acelor legi mai înalte ale mişcării, tocmai standardele devoţiunii faţă de familie şi ale iubirii faţă de persoane apropiate apar ca prejudecăţi şi preconcepţii. Arendt a ajuns la concluzia că – indiferent dacă servesc binele sau răul şi indiferent de sursa lor – toate regulile care pretind că guvernează acţiunea umană din afara ei sunt apolitice şi chiar anti-politice. Profunzimea evaluării sale în privinţa politicii poate fi întrezărită în afirmaţia sa că singurele standarde de judecată pe care ne putem baza nu sunt în niciun caz cele venite de undeva de sus, ci sunt cele apărute din pluralitatea umană, care este însăşi condiţia politicii. Judecata politică nu ţine de cunoaştere, de pseudocunoaştere sau de gândire speculativă. Nu elimină riscul, ci afirmă libertatea umană şi lumea împărtăşită de oameni liberi. Sau, mai degrabă, stabileşte *realitatea* libertăţii umane într-o lume comună. Activitatea mentală reprezentată de judecata politică exprimă răspunsul lui Arendt la vechea ruptură între două moduri de viaţă: între viaţa dedicată gândirii şi viaţa dedicată acţiunii, între filosofie şi politică – ruptură cu care a început tradiţia gândirii noastre politice şi în care sunt înrădăcinate prejudecăţile şi preconcepţiile noastre politice. Dihotomia dintre gândire şi acţiune este caracteristică Hannei Arendt într-un mod nemaiîntâlnit la niciun alt gânditor modern; şi, deşi niciuna dintre cărţile pe care şi-a propus să le scrie în anii '50 nu se numea *Făgăduinţa politicii*, ceea ce face titlul potrivit pentru această selecţie de texte, pe care ea le-a pregătit şi pe care nu le-a distrus când cărţile însele au fost lăsate la o parte, este accentul pe care-l pune pe capacitatea umană de a judeca.

În lunile care au urmat publicării *Originilor totalitarismului*, Hannah Arendt a trimis la John Simon Guggenheim Foundation o propunere care merită privită cu atenție. În acest text, Arendt începe prin a remarca un „gol serios" în *Originile totalitarismului*: „lipsa unei analize istorice şi conceptuale adecvate" a „fundalului" ideologiei bolşevice, continuând prin a spune că „această omisiune a fost deliberată". Arendt n-a dorit să dilueze „originalitatea şocantă a totalitarismului, faptul că ideologiile şi metodele sale de guvernare erau cu totul fără precedent, iar cauzele sale sfidau orice explicație autentică în termenii istorici uzuali". Ar fi riscat să facă acest lucru dacă ar fi luat în considerare „singurul element care are în spatele său o tradiție respectabilă şi a cărui analiză critică necesită criticarea uneia dintre componentele principale ale filosofiei politice occidentale: marxismul". Printre elementele pe care Arendt le-a tratat în *Origini* se numărau antisemitismul, imperialismul, rasismul şi naționalismele care depăşeau granițele politice, toate fiind „curente subterane în istoria occidentală", dar neavând niciunul vreo „relație cu marea tradiție politică şi cu marea tradiție filosofică ale Occidentului". Ele au apărut „numai acolo unde şi atunci când cadrul politic şi social tradițional al națiunilor europene s-a prăbuşit". Acum însă, prin luarea în considerare a marxismului, ea urma să ofere „veriga lipsă dintre… categoriile general acceptate ale gândirii politice" şi neobişnuita „situație actuală".{5}

Această ultimă frază reprezintă o schimbare extrem de semnificativă în gândirea lui Arendt, de la elementele fără precedent ale totalitarismului la lumea de după al Doilea Război Mondial. N-avem de ce să ne îndoim că tot ce a inclus în această propunere se afla deja în mintea ei la momentul scrierii *Originilor* şi nici că n-ar fi abordat subiectul acolo din alte motive decât cele pe care le menționează. Într-adevăr, în debutul

capitolului care, începând cu a doua ediție şi următoarele, încheie *Originile*{6}, schimbarea este clar indicată: „adevăratele dificultăți ale timpului nostru îşi vor căpăta forma autentică – care nu e neapărat cea mai crudă – abia atunci când totalitarismul va fi devenit ceva de domeniul trecutului". *Forma autentică* a „dificultăților" lumii *noastre* este exact lucrul către care Arendt s-a orientat în proiectata carte despre marxism. Dar asta nu înseamnă că modalitatea de a aborda acest nou subiect urma să fie mai puțin neortodoxă decât în *Origini.* Acolo, respingând cauzalitatea drept categorie a explicației istorice, înlocuind-o cu noțiunea de elemente „subterane" *cristalizate* într-o nouă formă de guvernare şi împrumutând imagini din surse literare pentru a exemplifica aceste elemente, Arendt a suscitat furia istoricilor, sociologilor, politologilor şi a filosofilor deopotrivă. Dar, dacă voia să reuşească să aducă la lumină un rău necunoscut şi care nu putuse fi cunoscut înăuntrul tradiției, ea nu putea gândi decât în afara categoriilor tradiționale – *ohne Geländer* („fără balustradă"), după cum obişnuia să spună; nu avea altă cale decât să-şi exercite facultatea imaginației, dacă voia să refacă experiența elementelor ascunse care în final, şi brusc, s-au coagulat şi au precipitat o explozie al cărei sfârşit, dacă n-ar fi fost oprit, ar fi însemnat distrugerea pluralității umane şi a lumii. În ciuda noutății sale, oroarea dominației totalitare nu a fost „importată de pe Lună", cum s-a exprimat ea de mai multe ori în anii '50. {7}

În călătoria pe care urma s-o înceapă, modalitatea ei de a înțelege va fi la fel de neortodoxă, deşi diferită dintr-un punct de vedere crucial. Preocupându-se de marxism ca „fundal" al ideologiei bolşevice, Arendt nu considera, în mod cert, că acesta ar fi generat bolşevismul. Dar noțiunea ei de „cristalizare" nu mai era utilizabilă, pentru că marxismul nu putea fi gândit în niciun fel ca „subteran". Din perspectiva sa, nicio justificare a

crimelor comise în numele lui Marx de către dictatorii bolşevici Lenin şi, mai ales, Stalin nu poate fi găsită la Marx. Dimpotrivă, tocmai poziția specială a lui Marx în peisajul filosofiei politice occidentale i-a permis lui Arendt să judece tradiția, lucru pe care l-a făcut spunând povestea celor care au transmis-o şi a celor care s-au opus tradiției sau au încercat să i se opună. Cu riscul de a mă repeta, trebuie insistat pe faptul că poziția ei nu este că totalitarismul a provenit direct din tradiție sau din Marx, ci că, aşa cum s-a exprimat chiar ea (în aceeaşi scrisoare către H.A. Moe citată mai sus), în gândirea lui Marx tradiția însăşi „şi-a găsit sfârşitul", a făcut exact ca un şarpe care se încolăceşte şi se devorează pe sine. Faptul că marxismul a distrus autoritatea tradiției a fost cel mult o condiție negativă a totalitarismului bolşevic. Faptul decisiv pentru Arendt a fost acela că nici tradiția, nici autoritatea sa nu pot fi restabilite în lumea post-totalitară.

Manuscrisele pregătite de Arendt pentru lucrarea sa despre Marx sunt voluminoase, şi numai o mică parte a lor, în versiuni editate sau ocazional combinate, sunt reproduse aici. În sutele şi sutele de pagini existente, Arendt îl abordează pe Marx în modalități diferite, accentuând uneori, în ciuda enormei, dar puțin recunoscutei sale influențe asupra ştiințelor sociale, caracterul non-ştiințific al gândirii sale. Alteori, ea pune accentul pe ceea ce numeşte „afirmații apodictice", afirmații care rămân constante de-a lungul operei lui Marx şi care, mai mult decât orice sistem, pun în evidență filosofia sa politică, explicând totodată de ce a părăsit filosofia pentru economie, istorie şi politică. Uneori, ea subliniază modalitățile frecvente de a-l înțelege greşit pe Marx, în special de către criticii conservatori, şi diferențiază marxismul de propriul rol al lui Marx în politica vremii sale, precum şi de efectul pe care acesta l-a avut asupra claselor muncitoare şi mişcărilor muncitoreşti din întreaga lume. Alteori, vede

în „canonizarea” lui în Uniunea Sovietică încarnarea filozofului-rege platonician. A face o carte coerentă, aşa cum speram şi îmi doream de mult, din aceste demersuri diferite, dacă nu chiar incompatibile, s-a dovedit din ce în *ce* mai mult o himeră. Manuscrisele continuă unul după altul şi sunt pline de tot felul de intuiții, aşa cum şi e de aşteptat de la Hannah Arendt, dar nu formează, din câte îmi dau seama, un întreg. A fost o mare uşurare să citesc cele scrise de ea lui Martin Heidegger, în 8 mai 1954, când se afla pe punctul de a renunța, despre munca ei privitoare la Marx şi la tradiție: „nu pot concretiza nimic fără să cad în dezvoltări care merg prea departe, fără ca totul să devină interminabil”{8}.

Această situație e oarecum ciudată, pentru că, de obicei, perspectiva multiplă asupra unui subiect este pentru Arendt tocmai ceea ce-l face „concret” şi real. O explicație ar putea fi că, pe măsură ce-l cunoştea pe Marx mai îndeaproape, ajungea să-l aprecieze mai puțin. La sfârşitul anului 1950, când a început să se gândească la opera lui, îi scria lui Jaspers, care nu avusese niciodată o părere prea bună despre Marx: „[vreau] să-i salvez onoarea lui Marx în ochii tăi”. La acea vreme Arendt îl descria pe Marx drept un om „cu o pasiune neobosită pentru dreptate”. Doi ani şi jumătate mai târziu, în 1953, adâncită în lucru, Arendt i-a scris din nou lui Jaspers despre Marx, de data aceasta spunând: „Cu cât citesc mai mult Marx, cu atât văd mai clar că aveai dreptate. Nu este interesat de libertate şi de dreptate. (Şi, pe deasupra, mai e şi obositor.)”{9} Din cineva înzestrat cu o neobosită pasiune pentru dreptate, Marx a devenit obositor. La acel moment, Arendt era mai puțin preocupată de Marx însuşi cât de tradiția al cărei fir acesta îl tăiase; schimbase şi titlul lucrării din „Elemente totalitare în marxism” în „Karl Marx şi tradiția gândirii politice occidentale”, sub care îşi susținea prelegerile în acelaşi an în care îi scrie lui

Jaspers despre deziluzia privitoare la Marx. Alături de Kierkegaard şi Nietzsche, Marx s-a împotrivit modelelor gândirii tradiționale, dar, din punctul ei de vedere, niciunul dintre ei nu s-a eliberat de aceste modele. Propria ei eliberare s-a datorat instaurării totalitarismului, care era cât se poate de diferit de tot ce intenționaseră sau prevăzuseră ei; şi, deşi eliberarea de tradiție nu este în sine o nouă modalitate de a gândi politica, evenimentul în cauză reclama această eliberare. Iată care cred că este rațiunea fundamentală pentru care Arendt a renunțat să lucreze la acest proiect „interminabil" şi s-a întors, printre altele, la „Introducerea în politică".

Ar trebui, bineînțeles, să ținem seama că reducerea de către Marx a tuturor activităților umane la necesitatea muncii a determinat-o pe Arendt să facă, în *Condiția umană,* diferența între muncă *(labor),* lucru *(work),* ca activitate constructoare de lume, şi acțiune, care este capacitatea umană de a începe din nou. În aceeaşi lucrare este discutat pe larg faptul că Marx a combinat munca şi lucrul, ceea ce a dus la noțiunea lui de *facere* a istoriei după o schemă de reguli dialectice, ceea ce pentru Arendt însemna pe seama acțiunii şi a libertății. Una din conferințele sale din 1953 apare efectiv sub titlul „Tradiția şi epoca modernă", primul eseu din *Between Past and Future* (1961), iar Arendt a elaborat numeroase argumente exprimate în aceste scrieri în *On Revolution* (1963) şi în alte lucrări publicate. Dar este de asemenea adevărat că, în ultimul său *magnum opus* rămas neterminat, *The Life of the Mind,* publicat postum în 1978 – cea mai profundă examinare filosofică a complexității deosebirii dintre gândire şi acțiune, problema însăşi din inima tradiției –, Marx apare rareori şi aproape întotdeauna în chip negativ.

Oricum, editorul şi redactorul acestui volum au decis să nu încerce să reconstruiască din manuscrisele lui

Arendt cartea despre Marx aşa cum ar fi arătat ea, indiferent de titlu, dacă ar fi fost terminată. Din motivele deja menționate, o asemenea încercare ni s-a părut inutilă; mai mult, forma sa finală nu poate fi cunoscută nici măcar ipotetic, fiindcă autoarea schimba întotdeauna cu multă libertate schițele, planurile şi redactările preliminare ale unei cărți aflate în lucru când se hotăra s-o pregătească pentru tipar. Am decis să adunăm din manuscrisele anterior nepublicate materiale reprezentând elaborări care din punct de vedere cronologic şi al conținutului precedă „Introducere în politică" şi să lăsăm cuvintele lui Arendt să vorbească singure.

Sarcina redactorului a fost substanțial simplificată în ceea ce priveşte materialele incluse aici sub titlul de „Introducere în politică". Scrise în germană, ele au fost publicate în Germania în 1993 într-o remarcabilă ediție de către Ursula Ludz{10}, pe care mă bazez parțial în cele ce urmează. Primele selecții, cele despre prejudecățile, preconcepțiile şi judecata politică, datează din anii 1956 şi 1957, iar celelalte, despre sensul politicii şi chestiunile războiului şi ale distrugerii nucleare, sunt din 1958 şi 1959. Deşi proiectul ca atare a fost abandonat din motive contingente în 1960, Arendt i-a folosit numele într-un curs pe care l-a ținut la Universitatea din Chicago în 1963. Mai mult, înainte de a renunța definitiv la el, Arendt ajunsese să socotească „Introducere în politică" drept o vastă şi sistematică lucrare politică, care nu există în opera sa ca o carte unitară. Gândită la început ca o carte de dimensiuni reduse, în aprilie 1959 Arendt îi scrie lui Klaus Piper, editorul său german, că aceasta ar putea avea două volume. Primul volum a fost apoi transformat în *On Revolution*, în timp ce al doilea urma să conțină scrierile „introductive" propriu-zise. La doar opt luni după aceea, Arendt scrie Fundației Rockefeller cerându-i sprijinul pentru o ediție engleză a lucrării, care ar fi urmat acum

să încorporeze aspecte ale proiectului Marx. Ea şi-a comparat noul plan cu *Condiția umană,* care fusese publicată cu un an înainte. *Condiția umană,* scria ea, reprezintă, „de fapt, nişte prolegomene la cartea pe care acum intenționez s-o scriu", adăugând că noua carte „va continua de acolo de unde cealaltă carte se încheie" şi că „va trata exclusiv despre acțiune şi gândire".{11}

„În primul rând", spunea ea, va oferi o relatare critică a „conceptelor tradiționale şi a cadrelor conceptuale ale gândirii politice", în care includea „mijloacele şi scopurile", „autoritatea", „guvernarea", „puterea", „legea" şi „războiul". Ca model a ceea ce intenționa să facă, şi-a oferit eseul recent publicat „What is Authority?", în care punctul său de vedere este nu numai că autoritatea politică a dispărut din lumea modernă, ci şi că autoritatea politică e complet diferită de ceea ce se consideră a fi în aşa-zisele regimuri autoritare care au apărut de când autoritatea a dispărut şi care îi marchează dispariția.

„În al doilea rând" spunea ea, va examina „acele sfere ale lumii şi ale vieții umane care sunt propriu-zis politice". Abordând acțiunea şi spațiul public, se va „preocupa de modalitățile diferite ale pluralității umane şi de instituțiile ce le corespund". Va pune din nou „vechea problemă a formelor de guvernământ, a principiilor lor şi a modalităților lor de acțiune". În final, va discuta cele „două moduri de bază" în care ființe umane plurale pot coexista: ca „egali din care izvorăşte acțiunea" şi „ca sine căruia îi corespunde activitatea gândirii". Astfel, cartea s-ar încheia cu o abordare a „relației între acțiune şi gândire sau între politică şi filosofie". Dar Arendt n-o mai gândea în două volume, dimpotrivă, aceste două părți ar fi fost „atât de legate una de alta, încât cititorul abia dacă mai poate sesiza dublul scop".

În descrierea finală, „Introducere în politică" apare ca un proiect major care n-ar putea fi împlinit decât în *The*

Life of the Mind sau nici măcar acolo, din moment ce Arendt a murit înainte de a scrie ultima secțiune, despre judecată. Proiectul trasează întreaga traiectorie a gândirii lui Arendt după *Origini:* de la începutul tradiției gândirii politice şi până la sfârşitul său; până la ceea ce a fost şi este politica în afara acestei tradiții; până la relația, mai degrabă decât simpla ruptură, dintre viața activă şi viața mentală. Lucrul la „Introducere în politică" a fost întrerupt nu doar de decizia lui Arendt de a transforma părți din ea în „exerciții de gândire politică" (care compun *Between Post and Future* şi o mare parte din *On Revolution),* ci şi de faptul că, pe timpul participării la procesul lui Adolf Eichmann la Ierusalim, în 1961, a descoperit haosul inconştienței, al lipsei de gândire. Abisala lipsă de sens pe care o are faptul de a *nu* gândi o va preocupa în *Eichmann la Ierusalim* (1963) şi în lucrările ulterioare strânse acum în *Responsibility and Judgment,* lărgind şi adâncind considerațiile ei despre sensul pluralității în activitățile mentale ale gândirii, dorinței, judecății. Pasiunea cu care s-a dedicat politicii este implicită în ultimul său plan pentru „Introducere în politică", iar cititorii *Făgăduinței politicii* vor simți această pasiune în explicațiile privind tradiția gândirii politice şi în conceptele şi categoriile cu care această tradiție încearcă să cuprindă politica, „întrețesute" cu discutarea din multiple unghiuri a precarității acțiunii umane şi a libertății ei.

Se spune adesea că Hannah Arendt este un gânditor „dificil"; dar, în măsura în care acest lucru este adevărat, el nu se datorează faptului că gândirea ei ar fi obscură, ci dificultății inerente a ceea ce ea căuta să înțeleagă. Arendt a fost una dintre acele rare persoane care au trăit înțelegerea ca pasiune, o pasiune însoțită în aceste scrieri de abordarea pasionată a politicii. În adolescență, ea a căutat înțelegerea în filosofie{12}, dar în tinerețe, ca evreică dezrădăcinată din Germania sa natală, fără țară şi fără drepturi, atenția i-a fost atrasă

de *fragilitatea* raporturilor umane. Aşa cum remarcă frecvent, şi cum accentuează aici, întrucât raporturile umane lăsate în voia lor par necontrolate, filosofii începând cu Platon le-au luat rareori în serios. Asta nu înseamnă ca ea a încetat vreodată să citească filosofie şi nici că a încetat să gândească, doar că ceea ce a căutat să înțeleagă din acest moment – anume relația dintre raporturile umane, în fragilitatea lor, şi libertatea umană – trebuia descoperit pe cont propriu. Nu era vorba doar de chestiunea întemeierii politice a drepturilor într-o societate liberă, şi nu era vorba deloc de chestiunea fundamentării condițiilor politice ale libertății, aşa cum fuseseră ele definite de diferiți filosofi. Printre lucrurile dificile pe care a ajuns să le înțeleagă se afla şi faptul că marii gânditori către care s-a întors periodic pentru a găsi surse de inspirație, de la Platon şi Aristotel la Nietzsche şi Heidegger, n-au remarcat niciodată că libertatea umană, fluturată în mod sincer sau ipocrit ca scop al politicii, este *realizată* de ființe plurale atunci şi numai atunci când acționează politic. Nici măcar Kant, pe care Arendt l-a recunoscut ca sursă importantă pentru propriul ei mod de a înțelege pluralitatea umană, n-a văzut – sau, în orice caz, n-a formulat – faptul că pluralitatea umană este echivalentă, din punct de vedere politic, cu libertatea.

Un mod similar, dar mai subtil, de a rata importanța ascunsă în „dificultatea" gândirii lui Arendt rezidă, cred, în a atribui această dificultate complexității minții ei. E drept, liniile ei de argumentare se schimbă constant odată cu perspectivele din care priveşte lucrul despre care gândeşte, consecința acestui fapt fiind de cele mai multe ori pierderea sensului „global", pe care ea nu încearcă niciodată să-l exprime. E nevoie de perseverență şi de o vedere clară pentru a discerne şi a analiza liniile de argumentare privitoare la fiecare subiect abordat de ea, pentru a ajunge în cele din urmă la o teorie{13} politică coerentă; dincolo de acest efort,

mult-lăudatul ei talent de „a stârni controverse” tinde să primeze. Faptul că a avut o teorie despre politică, diferită dar comparabilă cu alte teorii politice, se bazează pe anumite presupuneri: în primul rând, că ar exista un sens „global” ce ar corespunde caracterului semnificativ, pluralității de sensuri aflate în opera sa; în al doilea rând, că „dificultatea” înțelegerii lui Arendt ar putea fi depăşită, chiar dacă ea era înclinată să lase intacte dificultățile privitoare la ceea ce a înțeles; şi, în al treilea rând, că Arendt ar fi fost înainte de toate interesată să înțeleagă sfera politicii pentru ea însăşi, şi nu să-i transmită sensul şi altora. Nu e locul aici pentru o contestare punct cu punct a acestor presupuneri, dar merită spus că o asemenea contestare ar trebui să înceapă cu făptui că Arendt respinge teoria după care adevărul descoperit rațional ar corespunde realității fenomenale. Ceea ce ea numeşte *adaequatio intellectus et rei* – faptul că adevărul *este* realitate, că conceptul unui lucru *este* lucrul, că esența şi existența sunt acelaşi lucru – a fost, pentru ea, dovedit ca fals de Kant prin „antinomia inerentă structurii rațiunii… şi analiza făcută de el propozițiilor sintetice”. Pentru Arendt, Kant a blocat drumul minții în căutarea adevărului metafizic „dincolo” de sensurile particulare ale aparențelor sau, în cuvintele ei, „unitatea dintre gândire şi ființă”. Mai mult, ea a văzut cum două teorii despre adevăr, teoria consistenței şi teoria corespondenței, au fost pervertite politic în încercarea totalitară de a fabrica realitatea şi adevărurile cu prețul pluralității umane{14}. În această privință, Marx n-a fost cu totul inocent.

Crucial pentru Arendt este faptul că sensul precis al unui eveniment petrecut în trecut rămâne potențial viu în imaginația reproductivă. Când acest sens, oricât ne-ar ofensa simțul moral, este reprodus într-o poveste şi trăit prin substituție, el reclamă profunzimea lumii. A împărtăşi trăiri prin substituție în acest fel poate fi modul cel mai eficace de a ne reconcilia cu prezența

trecutului în lume şi de a preveni înstrăinarea noastră de realitatea istorică. Ştiu de intenția Hannei Arendt ca povestirile sale despre trecut să fie auzite de alții de la seminarul său „The Political Experiences in the Twentieth Century". Deşi ținut în 1968, la aproape un deceniu de la ultima scriere din acest volum, accentuarea experiențelor plurale aşază seminarul în compania scrierilor sale timpurii. Primele cuvinte pe care le adresa studenților erau: „Fără teorii, uitați toate teoriile." Ceea ce *nu* însemnă, după cum adăuga imediat, „să nu mai gândim", căci „gândirea şi teoria nu sunt acelaşi lucru". Ne spunea că a ne gândi la un eveniment *înseamnă* a ni-l aminti, căci „altfel este uitat", şi că o asemenea uitare pune în primejdie bogăția de sens a lumii *noastre*.{15} Voia să ne amintim câteva dintre evenimentele politice majore – războaie, revoluții şi dezastrele care le-au însoțit – ale secolului XX în succesiunea lor. Studenții lui Arendt au trăit prin substituție aceste evenimente politice – de la izbucnirea Primului Război Mondial la revoluțiile rusă şi chineză, la Al Doilea Război Mondial şi existența lagărelor morții şi a celor de muncă forțată, la distrugerea atomică a celor două oraşe japoneze – ca acțiuni umane (câteodată greu de numit umane) şi ca suferințe umane care au întrerupt progresul continuu şi au dat naştere la noi procese, întrerupte la rândul lor de noi acțiuni şi de noi suferințe şi de procesele pe care acestea le-au pus în mişcare.

Seminarul era compus din povestirile acestor evenimente istorisite de Arendt cu propriile ei cuvinte, cu ajutorul poeților şi istoricilor, ca în acest volum. Aceste povestiri contează, spunea ea, nu pentru că sunt adevărate, ci pentru că în ele chipurile rapid şi radical schimbătoare ale secolului XX nu sunt explicate printr-o înlănțuire de evenimente ducând „Dumnezeu ştie unde". Ne-a convins că predilecția noastră de a privi domeniul politicii prin prisma ideologiilor – de stânga, de dreapta

sau de centru – ca substitute ale principiilor inspiratoare ale acțiunii este un mijloc de a ne aboli spontaneitatea, fără de care acțiunea de orice fel este de neînțeles, în acelaşi fel în care ingeniozitatea umană, aplicând „pura" cunoaştere ştiințifică la tehnologie, deține deja mijloacele de a distruge întreaga lume. Aceste procese *mentale* însoțesc caracterul distructiv al acțiunilor şi proceselor ale căror povestiri le ascultam şi, spunea ea, pot fi mai ferm înrădăcinate astăzi decât înainte. Bineînțeles, ea înțelegea acest lucru, dar voia să-l înțelegem şi noi. Povestirile lui Arendt erau dureroase, iar ea nu încerca deloc să le îndulcească şi nu ne permitea nici nouă s-o facem, în reacțiile noastre față de ele. Nu era permisă niciun fel de scuză sau de raționalizare pentru cele întâmplate; şi totuşi, în mod curios, durerea pe care povestirile ei o provocau a fost înlocuită treptat de o înțelegere crescândă a sensului teribil al evenimentelor înseşi.

Lucrul la *Făgăduința politicii* mi-a readus în memorie seminarul ei, dar amintindu-mi-l azi – după căderea comunismului în Uniunea Sovietică şi continua disoluție a puterii sale din 1989 încoace, care în niciun caz n-a determinat nimic de tipul sfârşitului istoriei hegelian – mi-am dat seama că aceste scrieri sunt mai demne de atenție astăzi decât la vremea scrierii lor în 1968. Din punct de vedere politic, Războiul Rece a dominat anii 50 şi '60, dar „războiul actual împotriva terorii" nu este deloc rece. Deşi cu siguranță e imposibil să spui întreaga poveste despre ceea ce se întâmplă pe măsură ce se întâmplă, cititorii acestui volum pot dobândi înțelegerea unei modalități distincte pentru care a rămâne mental prezent în lumea plurală a bărbaților şi femeilor, cu multitudinea ei de sensuri şi de adevăruri strict relative, este cel puțin la fel de important şi poate mai urgent decât a retrăi sensurile unor evenimente trecute. Povestirile sunt fapte de gândire şi, deşi credem în dimensiunea trecută a timpului („orice gând este un

gând de pe urmă”{16}), noi judecăm în prezent. Aşa cum spune Arendt în această carte: „Capacitatea de a vedea acelaşi lucru din numeroase puncte de vedere rezidă în lumea umană; ea reprezintă pur şi simplu schimbarea punctului de vedere dat nouă de natură cu cel al altcuiva, cu care împărtăşim aceeaşi lume, din care ia naştere o adevărată libertate de mişcare în lumea noastră mentală, comparabilă cu libertatea noastră de mişcare în lumea fizică.”

Cu alte cuvinte, „adevărata libertate” de a judeca, precum şi cea de a acționa nu se *realizează* printr-o trăire de substituție, şi în acest sens judecata mai degrabă decât gândirea este facultatea politică mentală prin excelență. Judecata caracterizează povestirile în care Arendt spune ce este politica, aşa cum opusul său, domnia supraumană a adevărului necesar asupra minții şi domnia minții asupra corpului, caracterizează povestirile în care ea spune ce nu este politica. Aceste povestiri vorbesc despre trecut, adesea despre trecutul îndepărtat, care este într-adevăr amintit şi asupra căruia se gândeşte. Pe de o parte, gândirea asupra trecutului funcționează ca pregătire pentru facultatea de judecare a lui Arendt; pe de altă parte, ea spune explicit că gândirea n-a avut întotdeauna nevoie de judecată pentru a afecta lumea. Faptul că acum are nevoie reprezintă el însuşi o judecată asupra lumii noastre, şi încă una atât de însemnată, încât Arendt ne-ar considera nesăbuiți dacă am trece-o cu vederea.

Făgăduința politicii îl invită pe cititor să i se alăture lui Arendt şi însoțitorilor ei într-o călătorie prin multe țări şi de-a lungul multor secole. În această călătorie, el poate întâlni judecăți cu care nu e de acord, dar va găsi cu siguranță multe care se leagă de propriul său loc şi timp. Drumul începe în Atena antică cu dialogul dintre gândirea lui Arendt şi cea a lui Socrate şi a lui Platon. Socrate apare ca un om în carne şi oase, care se bucură de multitudinea opiniilor şi adevărurilor relative, de

perspectivele individuale cu care polisul atenian s-a deschis către pluralitatea cetățenilor săi. Alegând să nu-şi exprime propria opinie, ceea ce-l distinge pe Socrate de ceilalți, gândirea lui reprezintă umanitatea tuturor celorlalți. Acțiunea, pentru Socrate, nu este comandată din afară: înăuntrul lui, legea non-contradicției (a cărei descoperire i se atribuie) îi guvernează gândirea şi, în calitate de „conştiință încărcată", îi guvernează şi acțiunile. Cred că nimeni până la Hannah Arendt n-a insistat atât de ferm pe echivalența gândirii şi acțiunii la Socrate. Ea vrea să spună că în gândirea lui Socrate, în faptul că el trăieşte în acord cu sine, ultragierea unei alte persoane ar echivala cu o ultragiere de sine. Socrate influențează lumea umană fără să facă nimic, iar aceasta reprezintă gândire moral-politică de prim ordin, care reverberează, prin *corpus*-ul operei lui Arendt, până în secolul XX.

Dar asta n-avea să dureze în Atena. Nereuşind să-şi convingă judecătorii nu prea profunzi de justețea încredințării sale potrivit căreia gândirea este bună pentru ei ca cetățeni, Socrate îi demonstrează validitatea murind pentru ea, în loc să şi-o schimbe. Acesta era adevărul *lui.* Arendt crede că începutul tradiției gândirii politice, cu Platon, s-a datorat tragediei moral-politice a condamnării juridice a lui Socrate de către concetățenii săi. Evident, Platon n-a inițiat conştient o tradiție, dar exact asta a făcut extraordinara putere a gândirii sale atunci când a elaborat o „ideocrație" – *domnia* ideii de bine, în care nu mai e nevoie de persuasiune. Unicul adevăr transcendent al acestei idei, contemplat de filosof nu atât în singurătate cât într-o uimire mută, a înlocuit multele adevăruri relative pe care Socrate căuta neobosit să le scoată la iveală prin întrebările adresate concetățenilor săi. În final, cetățenii, cu o foarte mică diferență de voturi, au decis că răspunzând la nesfârşitele întrebări ale lui Socrate erau împiedicați să alerge după bogăție, influență şi alte interese materiale.

Fără îndoială, Platon a priceput că aveau dreptate, dar a înțeles profund – opunându-se violent acestui fapt – că interesele lor stăteau în calea unui ideal etic mult mai convingător. Ceea ce contează pentru tradiție este faptul că Platon a introdus conceptul de dominație în domeniul politic, în ciuda faptului că acesta își avea originea în dominația total apolitică asupra sclavilor din gospodărie. Dominația asupra sclavilor îi permitea stăpânului să iasă din locuința sa privată; eliberat de grija pentru necesitățile vieții, putea intra în spațiul public, în agora, unde se mișca printre egalii săi şi vorbea liber cu ei.

Complexitatea acestei povestiri, ca în cazul tuturor povestirilor spuse de Arendt, rezidă în modul în care o spunea. Dar, dincolo de bogăția ei, cititorii se pot întreba ce altceva a făcut Socrate decât să se gândească şi să pună întrebări, şi ce altceva i-a inspirat el pe ceilalți să facă dacă nu să se supună unor judecăți nedrepte. Arendt ar putea răspunde că povestirea sa a fost despre ceea ce gândirea l-a împiedicat pe Socrate să facă; şi că întrebările sale, căutând adevăruri relative în opiniile interlocutorilor săi, a făcut ca spațiul public şi activitatea politică ce are loc în el să devină mai autentice. Arendt găseşte răspunsul privitor la ce anume inspiră acțiunea politică câteva secole mai târziu, în revizuirea tradiției de către Montesquieu, care derivă principiile acțiunii în republică şi monarhie din egalitate şi deosebire, cele două aspecte esențiale ale pluralității umane. În cuvintele lui Arendt, aflate chiar înainte de secțiunea despre Montesquieu inclusă în acest volum:

„Aşa cum nu există ființa umană în genere, ci numai bărbați şi femei – care prin chiar faptul că sunt absolut deosebiți unii de alții sunt unul şi acelaşi, adică *umani* –, tot aşa această asemănare umană împărtăşită este *egalitatea,* care se manifestă la rândul ei numai în absoluta deosebire a unui egal față de altul… Dacă, prin urmare, acțiunea şi vorbirea sunt cele două activități politice remarcabile, deosebirea şi egalitatea sunt cele

două elemente constitutive ale corpurilor politice.”

În acest pasaj, este explicitată relevanța politică a pluralității umane, care ne trimite la un alt lucru spus de Arendt despre „tirania filosofică a adevărului” la Platon. Potrivit lui Arendt, receptând pasiv adevărul – literalmente ca pasiune –, Platon distruge pluralitatea pe care Socrate o experimenta în el însuşi atunci când gândea sau în ceilalți atunci când înceta să gândească pentru sine, pentru a discuta cu ei{17}. Platon spune frecvent că adevărul este inefabil; iar dacă nu poate fi transpus în cuvinte, atunci propria lui experiență a unui singur adevăr diferă fundamental de căutarea de către Socrate a multor adevăruri. În acest punct, cititorii se pot întreba dacă nu cumva tot ce ştim despre Socrate ştim de fapt de la Platon, dacă Socrate nu este cumva creația lui. Cred că Arendt ar fi de acord că, pentru ea, contează doar ceea ce ne spune Platon despre Socrate. Introducerea de către Platon a dominației din sfera privată în sfera publică nu reprezintă doar un act decisiv pentru întemeierea tradiției gândirii politice, ci şi încercarea lui Platon de a repara nedreptatea morții lui Socrate.

Arendt deosebeşte clar între tradiția gândirii politice şi istorie. Tradiția degradează acțiunea politică la categoria mijloacelor şi scopurilor, gândind acțiunea ca mijloc *necesar* de a obține un scop mai înalt decât ea însăşi. Deşi au un rol mic sau niciun rol în cadrul tradiției, Arendt dă exemple în care poeți şi istorici antici, pe care-i consideră judecători în sensul dat de ea termenului, vorbesc de „gloria” şi „măreția” faptelor umane, atrăgând astfel atenția asupra libertății acțiunii față de necesitate. Iisus şi Augustin, Kant şi Nietzsche scot de asemenea în evidență aspecte ale libertății acțiunii – toate uitate în cadrul tradiției, deşi au rămas vii în istoria noastră „spirituală”; iar Cicero încearcă în van să salveze acțiunea politică de degradarea sa în cadrul tradiției. Arendt consideră că dispariția

îndelungatei şi puternicei tradiţii a gândirii politice a avut loc atunci când Marx i-a înghiţit acesteia începutul, ca să spunem aşa, socotind că guvernarea (în care el includea guvernele şi legile) izvorăşte din inegalitatea umană şi o instaurează. În viitoarea societate fără clase, nu va mai exista diviziunea între conducători şi conduşi şi nici diviziunea între sfera publică şi cea privată, după cum nu va mai exista nimic asemănător cu ceea ce Arendt înţelege prin libertate politică.

Marx a pus capăt tradiţiei, dar nu s-a despărţit de ea: standardele derivate din filosofie sunt inutile pentru progresul umanităţii; în schimb, toţi oamenii vor deveni filosofi atunci când logica propriei lor dezvoltări va „cuprinde masele" şi le va permite să realizeze scopul prestabilit al acţiunii lor. Cititorii se pot întreba acum ce este gândirea netradiţională şi vor găsi răspunsul Hannei Arendt în concluziile acestui volum, în întreita ei distincţie privitoare la categoriile prin care poate fi înţeleasă acţiunea politică: *sensul* ei durează atât cât durează acţiunea, deşi poate fi reprodus de poeţi şi câteodată de judecători; *scopul* ei poate fi cunoscut numai după ce se încheie; iar *ţelurile* ei ne orientează acţiunile şi stabilesc standardele după care ele pot fi judecate. La acestea, Arendt adaugă principiile lui Montesquieu, care pun acţiunile în mişcare. Analiza lui Arendt trebuie citită ca atare, dar am putea adăuga că, dacă am cunoaşte scopurile acţiunilor noastre dinainte, acele scopuri nu numai că ar justifica, dar ar şi „sanctifica" orice mijloace pentru atingerea lor. Ţelurile şi principiile acţiunii, şi însăşi acţiunea, n-ar mai avea atunci niciun sens, istoria ar fi un proces la fel de raţional şi de necesar precum o consideră filosofii istoriei, inclusiv Hegel şi Marx. Din punct de vedere politic, spontaneitatea umană înseamnă că *nu* cunoaştem scopurile acţiunilor noastre atunci când acţionăm; dacă le-am cunoaşte, n-am mai fi liberi. Când aceste categorii sunt confundate, în special în zilele

noastre, politica nu mai are niciun sens.

Pentru mulți dintre noi, faptul că suntem conştienți de forța brută, coercitivă (chiar dacă n-o trăim nemijlocit) dă naştere sentimentului că politica se mişcă în lume propulsată prin mijlocirea violenței şi că, în pofida tuturor discuțiilor despre pace şi libertate, politica n-a devenit nimic altceva decât un proces scăpat de sub control, care distruge tot ce prețuim. Oamenii de ştiință au realizat fuziunea hidrogenului, aducând pe pământ un proces universal care înainte avea loc doar în stele îndepărtate. Tehnologii au transformat acest proces în arme capabile să anihileze nu numai oamenii, ci şi lumea noastră. Ştim că perspectiva războiului termonuclear amenință dăinuirea potențială a lumii mai mult ca niciodată. În această privință, mai mult decât în oricare alta, judecata politică este necesară; iar Arendt judecă posibilitatea distrugerii lumii noastre discutând războiul troian – nu ca pe un război înțeles drept „continuarea politicii prin alte mijloace" (cum spune Clausewitz), ci ca pe un război de anihilare. Cred că acest pasaj fundamentat este unul dintre cele mai importante din opera lui Arendt, care nu exemplifică nicăieri mai elocvent ceea ce înțelege ea prin judecată politică. Prin ochii lui Homer şi ai lui Vergilius, şi prin propria ei judecată care se mişcă de la unul la altul, războiul troian devine real în „imensa lui complexitate", nu numai observat, ci şi „trăit" din toate perspectivele. Atât grecii cât şi romanii au înțeles că un război de anihilare n-are ce căuta în politică – chiar dacă sau poate tocmai pentru că grecii au declanşat războiul troian, iar strămoşii romanilor l-au suferit – şi au inventat două forme de viață politică complet noi, polisul şi republica, şi două concepte privitoare la lege. În ambele cazuri, ceea ce se situează în afara legii – înțeleasă fie ca graniță, fie ca organizare de alianțe – este un deşert. În ambele cazuri, violența distruge ceea ce legea face posibil, adică lumea conținută de polis şi,

respectiv, lumea mai mare care se iveşte pentru prima oară între popoare înainte inamice, încorporate acum într-o republică. Aceste lumi sunt puternice şi greu de distrus, dar odată distruse dezlănțuie „procese de distrugere" ce nu pot fi oprite. Judecata lui Arendt privitoare la războiul troian nu este o judecată despre trecut, ci despre epoca şi situația noastră şi despre ceea ce noi numim politica noastră internă şi internațională.

Pentru Arendt, orice forță distructivă, chiar atunci când este de neevitat, este în sine anti-politică: ea distruge nu numai viețile noastre, ci şi lumea care se află între viețile noastre şi le face umane.

O lume umană şi umanizatoare nu este fabricată şi nicio parte a ei distrusă nu poate fi înlocuită. Pentru Arendt, lumea nu este niciun produs natural, nici creația lui Dumnezeu; ea poate apărea doar prin politică, pe care, în sensul cel mai larg, o înțelege drept setul de condiții în care bărbați şi femei – în pluralitatea lor, în absoluta deosebire a unuia față de altul – trăiesc împreună şi se apropie unul de altul pentru a vorbi într-o libertate pe care doar ei şi-o pot acorda şi garanta unul altuia. În cuvintele sale:

„Doar în libertatea discuției cu celălalt se iveşte lumea, acel ceva despre care vorbim, în obiectivitatea ei şi în vizibilitatea ei din toate unghiurile. A trăi în lumea reală şi a discuta despre ea reprezintă practic unul şi acelaşi lucru... Libertatea de a porni la drum şi de a începe ceva nou şi nemaiauzit [sau]... libertatea de a interacționa în discuție cu mulți alții şi a experimenta acea diversitate care este întotdeauna lumea în totalitatea ei – n-a fost şi nu e categoric scopul final al politicii, adică ceva ce poate fi obținut prin mijloace politice. Este mai degrabă substanța şi sensul a tot ce înseamnă politică. Din această perspectivă, politica şi libertatea sunt identice."

În epilogul acestui volum, Arendt scrie despre o metaforică lume-deşert, cu oazele dătătoare de viață ale

filosofiei şi artei, ale dragostei şi prieteniei. Aceste oaze sunt în pericol de a fi distruse de către cei care încearcă să se adapteze la condițiile vieții în deşert, precum şi de către aceia care încearcă să scape din deşert în oaze. În ambele cazuri, lumea-deşert invadează şi devastează oazele vieții lor private. Deşertul este o metaforă care n-ar trebui înțeleasă literal, ca un tărâm pustiu sau pustiit, privit ca produs final al unei expansiuni industriale dezlănțuite care epuizează resursele naturale ale pământului, îi poluează oceanele, îi încălzeşte atmosfera şi îi distruge capacitatea de a hrăni viața. Deşertul este o metaforă pentru pierderea crescândă a lumii, prin care Arendt înțelege „dubla noastră fugă de pe Pământ în univers şi din lume spre sinele individual”{18}. Vorbind de deşert, ea nu se referă, aşa cum o face într-un alt loc din acest volum, la o catastrofa în urma căreia ar rămâne doar „vestigiile” unei civilizații distruse. Care s-ar putea întâmpla rapid, ca rezultat al unui război termonuclear sau al unei noi mişcări totalitare, apărută din condițiile deşertului ce i-ar fi într-adevăr propice. Deşertul este o metaforă pentru ceva care există *deja* şi care – dată fiind nevoia constantă a lumii de înnoire, de a fi „începută din nou” – există *dintotdeauna.* Astfel, departe de a fi pricinuit de viața publică politică, deşertul este rezultatul absenței ei.

Metafora deşertului a fost aleasă ca epilog pentru această carte pentru că răul care distruge lumea – adică reducerea ființelor umane plurale la un singur om masificat –, rău care a pătruns în lume prin bolşevism şi nazism şi care, după Arendt, nu a ieşit din lume de atunci, reprezintă de fapt acel ceva împotriva căruia scrie ea. Deşi deşertul nu este acest rău, astăzi, în măsura în care am devenit tot mai înstrăinați de lumea publică, ne aflăm în situația de a cădea în acel rău ca într-un iad; de a cădea într-un spațiu gol interminabil, unde nimic, nici măcar deşertul, nu ne înconjoară şi

unde nu se află nimic care să ne individualizeze, care să ne relaționeze sau să ne separe. Aceasta este primejdia sub care ne aflăm, în care numai rădăcinile pe care suntem liberi să ni le dezvoltăm – dacă avem curajul să îndurăm condițiile deşertului – sunt capabile de un nou început. La fel cum, în lumea naturală, copacii regenerează pământul arid implântându-şi rădăcinile adânc în pământ, noile începuturi încă pot transforma deşertul într-o lume umană. Şansele potrivnice acestei posibilități sunt copleşitoare, totuşi „miracolul" acțiunii este *ontologic* înrădăcinat în umanitate, înțeleasă nu ca specie unică, ci ca pluralitate de începuturi unice. Făgăduința inerentă pluralității umane oferă pesemne singurul răspuns la cutremurătoarea întrebare pusă de Arendt: „De ce există cineva, şi nu, mai degrabă, nimeni?"

Bărbații şi femeile care se adună laolaltă politic în urmărirea unui țel comun generează putere, care, spre deosebire de forță, se ridică din inima sferei politice şi o susține, cum spune Arendt, atâta timp cât ei rămân laolaltă prin vorbire şi acțiune, într-o epocă în care instituțiile guvernării şi structurile juridice au îmbătrânit şi s-au erodat, faptul că ne amintim rarele ocazii în care ființe umane plurale au desfăşurat şi au împlinit acțiuni politice şi faptul că le comemorăm povestind despre ele s-ar putea să nu revigoreze instituții sau să restaureze autoritatea legilor. Dar povestirile lui Arendt pot insufla suficientă dragoste de lume *(amor mundi)* încât să ne convingă că merită să încercăm a împiedica ruinarea lumii noastre. Povestirile ei nu definesc teoretic acțiunea politică, în stare să-şi traseze singură limitele, dar îi fac pe cei care sunt receptivi la ele mult mai preocupați de politică, mai buni cetățeni – întocmai ca Socrate, care, după două milenii şi jumătate, fără să fi definit teoretic respectul{19}, tot îi face pe cei care-l urmăresc cu atenție mai respectuoşi şi mai deschişi, din punct de vedere uman, față de lumea

care se desfăşoară între ei. Speranța mea este că acest volum îi va determina pe cititori s-o ia pe Hannah Arendt în serios la fel de mult cum i-a luat ea pe ei; în ultimă instanță, nevoia ei de a înțelege pe cont propriu nu poate fi separată de nevoia noastră de a gândi şi de a judeca pe cont propriu. Studenții ei pot depune mărturie că dezacordurile argumentate față de judecățile sale erau bine-venite, ca semn ale unui consens mai general: acela de a reînnoi făgăduința care bate în inima vieții politice.

Mulțumiri

Îi datorez multă recunoştință Ursulei Ludz pentru ediția sa la *Was ist Politik?* în care textele publicate aici ca „Introducere în politică" au apărut prima dată. Aceste texte au fost scrise în germană de Arendt, dar gruparea şi datarea lor se datorează muncii meticuloase a lui Ludz, care poate fi asemănată cu cea a unui detectiv intelectual. Trebuie notat că *Was ist Politik?* conține mai mult decât aceste texte: comentariile şi adnotările lui Ludz sunt în cea mai bună tradiție a cercetătorilor germani – temeinic documentate, scrupuloase în detalii şi ascuțite în analize. Vreau să-i mulțumesc lui John E. Woods pentru excelentele şi elocventele sale traduceri ale textelor incluse în acest volum care au fost scrise de Arendt în germană, adică cea mai mare parte din „De la Hegel la Marx", selecțiile din *Denktagebuch*, precum şi „Introducere în politică", anterior tradusă de Robert şi Rita Kimber, dar nepublicată.

Lucrul cu Daniel Frank, directorul editorial de la Pantheon Books, s-a dovedit din nou o experiență revigorantă şi iluminatoare. Fără dăruirea lui față de gândirea Hannei Arendt, acest volum n-ar fi fost realizat niciodată; fără încurajarea şi judecățile sale clare, n-ar fi existat în această formă. Îi sunt recunoscător asistentului lui Dan, Rahel Lerner, pentru ajutorul ei continuu, în nenumărate privințe. Fosta mea studentă şi asociată Jessica Reifer, ea însăşi un cercetător

promițător, m-a uimit adesea punându-mi la dispoziție documente şi informații pe care mie mi-ar fi luat ore întregi să le găsesc. Cunoaşterea ei despre motoarele de căutare electronică o depăşeşte cu mult pe a mea şi a fost neprețuită în copierea vastei arhive digitalizate a lucrărilor lui Arendt.

Mă bucur de această ocazie pentru a-mi exprima public aprecierea față de Richard J. Bemstein, Keith David, Stephen J. Meringoth şi Lawrence Weschler pentru interesul şi inițiativa lor de a îngriji moştenirea Hannei Arendt. Este de asemenea o plăcere să semnalez numărul crescând de cercetători care, datorită marii diversități a perspectivelor lor, au demonstrat vitalitatea gândirii lui Arendt aproape în toate colțurile lumii. Sunt sigur că Gérard Richard Hoolahan, Lotte Köhler şi Mary şi Robert Lazarus ştiu că sprijinul lor răbdător şi tot ajutorul pe care mi l-au acordat atâția ani au însemnat mai mult pentru mine decât pot exprima. Ultimii, dar în niciun caz cei din urmă, prietenii mei Dore Ashton, Jonathan Schell şi Elisabeth Young-Bruehl, care în diferite feluri întotdeauna au gândit şi au scris împotriva firescului opiniilor primite de-a gata, mi-au venit constant în minte, pe timpul pregătirii acestei cărți, ca reprezentanți exemplari ai cititorilor cărora ea li se adresează.

FĂGĂDUINȚA POLITICII

În momentul acțiunii, în mod supărător, se arată în primul rând, *că „absolutul", ceea ce este „deasupra" simțurilor – adevărul, binele, frumosul-, nu este de atins, pentru că nimeni nu ştie concret ce este acesta. Mai exact, toată lumea are o anumită concepție despre el, dar fiecare şi-l imaginează ca pe ceva complet diferit. În măsura în care acțiunea este dependentă de pluralitatea umană, prima catastrofa a filosofiei occidentale, care prin ultimii săi gânditori încearcă să preia controlul asupra acțiunii, este cerința unității care din principiu este imposibilă în afara tiraniei.* În al doilea rând, *faptul că pentru a servi scopurile acțiunii orice poate funcționa ca absolut – rasa, de pildă, sau clasa socială şi aşa mai departe. Toate lucrurile sunt în egală măsură potrivite, „merge orice". Realitatea pare să opună o rezistență la fel de mică acțiunii ca în cazul celei mai nebuneşti teorii propuse de un şarlatan. Orice e posibil.* În al treilea rând, *aplicând absolutul – dreptatea, de pildă, sau „idealul" în general (ca la Nietzsche) – la un* scop, *devin mai întâi cu putință acțiunile nedrepte şi bestiale, pentru că „idealul", dreptatea însăşi, nu mai există ca măsură, ci a devenit ceva de obținut, un scop productibil în lume. Cu alte cuvinte, realizarea filosofiei aboleşte filozofia, realizarea „absolutului" într-adevăr aboleşte absolutul din lume. Şi, în final, adevărata realizare a* omului *aboleşte efectiv* oamenii.

Din *Denktagebuch*, septembrie 1951

Socrate

I

Ceea ce Hegel spune despre filosofie în general, anume că „bufnița Minervei nu-şi începe zborul decât în căderea serii”[20], este valabil doar pentru filosofia istoriei, adică este adevărat pentru istorie şi corespunde viziunii istoricilor. Hegel a fost, desigur, încurajat să adopte acest punct de vedere ca urmare a încredințării sale că filosofia a început cu adevărat în Grecia abia cu Platon şi Aristotel, care au scris când polisul şi gloria istoriei greceşti se aflau la sfârşitul lor. Astăzi ştim că Platon şi Aristotel au reprezentat mai degrabă apogeul decât începutul gândirii filosofice greceşti, care şi-a început zborul atunci când Grecia şi-a atins sau aproape şi-a atins punctul culminant. Ceea ce rămâne totuşi valabil este că Platon, ca şi Aristotel au devenit începutul tradiției filosofice occidentale şi că acest început, diferit de începutul gândirii filosofice greceşti, a avut loc când viața politică din Grecia era, într-adevăr, aproape de sfârşitul său. În întreaga tradiție a gândirii filosofice şi, în particular, a celei politice, n-a existat, probabil, niciun factor de o asemenea covârşitoare importanță, şi cu o asemenea influență asupra a tot ce avea să urmeze, precum faptul că Platon şi Aristotel au

scris în secolul al IV-lea, sub impactul unei societăți aflate în plină decădere politică.

Aşa se face că s-a ridicat problema posibilității pentru om ca, dacă e să trăiască în polis, să trăiască în afara politicii; problemă care s-a transformat rapid, într-o stranie asemănare cu timpurile noastre, în întrebarea cum e posibilă viața fără a aparține nici unei forme de organizare politică – adică în condiția a-politicului sau a ceea ce am numi astăzi a-statalitate. Şi mai grav era abisul care s-a deschis imediat între gândire şi acțiune şi care de atunci încoace n-a mai fost închis. Orice activitate a gândirii care nu e o simplă evaluare a mijloacelor pentru obținerea unui scop urmărit sau dorit, ci se preocupă cu sensul în accepțiunea cea mai generală, a ajuns să joace rolul unui „gând de pe urmă", adică după ce acțiunea a decis şi a determinat realitatea. Pe de altă parte, acțiunea a fost alungată în sfera lipsită de sens a accidentalului, a întâmplătorului.

II

Distanța dintre filosofie şi politică a apărut istoriceşte odată cu procesul şi condamnarea lui Socrate, care joacă în istoria gândirii politice acelaşi rol de moment de cotitură pe care-l joacă în istoria religiilor procesul şi condamnarea lui Iisus. Tradiția gândirii noastre politice a început atunci când moartea lui Socrate a provocat disperarea lui Platon în fața vieții politice, trezindu-i totodată îndoieli în legătură cu anumite principii fundamentale ale învățăturilor lui Socrate. Faptul că Socrate n-a fost capabil să-i convingă pe judecătorii săi de nevinovăția şi de meritele sale, atât de clare pentru cei mai buni şi mai tineri dintre cetățenii

atenieni, l-a făcut pe Platon să pună la îndoială validitatea *persuasiunii.* E dificil să înțelegem importanța acestei îndoieli, pentru că „persuasiune" este o traducere slabă şi inadecvată a anticului *peithein,* a cărui importanță politică este indicată de faptul că Peitho, zeița persuasiunii, avea un templu în Atena. A convinge, *peithein,* era forma de discuție specific politică şi, întrucât erau mândri că, spre deosebire de barbari, îşi desfăşurau treburile politice în forma discuției şi fără silnicie, atenienii socoteau retorica, arta persuasiunii, drept cea mai înaltă, cea mai autentică artă politică. Discursul lui Socrate din *Apobgie* este unul din marile exemple ale acestei arte, şi împotriva acestei apărări Platon a scris în *Phaidon* o „apologie revizuită" pe care a numit-o, ironic, „mai convingătoare" (*pithanöteron*, 63b), căci se încheie cu mitul vieții de apoi, cu tot arsenalul de pedepse corporale şi răsplăți, calculat să-i înspăimânte mai degrabă decât să-i convingă pe ascultători. Argumentul adus de Socrate în apărarea sa în fața cetățenilor şi judecătorilor atenieni a fost acela că purtarea sa a fost în interesul cetății. În *Criton* el le-a explicat prietenilor săi că nu se poate sustrage pedepsei şi că preferă, din motive politice, să suporte pedeapsa cu moartea. Se pare că era incapabil să-şi convingă nu doar judecătorii, ci şi prietenii. Cu alte cuvinte, cetatea n-avea nevoie de un filosof, iar prietenii n-aveau nevoie de argumente politice. Această situație face parte din tragedia atestată de dialogurile lui Platon.

Strâns legată de îndoielile sale privind validitatea persuasiunii e furibunda condamnare de către Platon a opiniei, *doxa,* care nu numai că trece ca un fir roşa prin scrierile sale politice, ci a devenit una din pietrele de temelie ale doctrinei sale despre adevăr. Adevărul platonician, chiar şi atunci când *doxa* nu e menționată, este întotdeauna înțeles ca opusul opiniei. Faptul că l-a văzut pe Socrate supunându-şi *doxa* opiniei iresponsabile a atenienilor şi faptul că a pierdut prin vot

majoritar l-au făcut pe Platon să disprețuiască opiniile şi să tânjească după standarde absolute. Asemenea standarde, prin care faptele umane puteau fi judecate, iar gândirea putea atinge o anumită fiabilitate, au devenit de atunci impulsul primordial al filosofiei sale politice, influențând decisiv chiar şi doctrina pur filosofică a ideilor. Eu nu cred că, aşa cum se susține adesea, doctrina ideilor a fost în primul rând o doctrină a standardelor şi măsurilor sau că originea ei era politică. Dar această interpretare este cu atât mai uşor de justificat şi de înțeles, cu cât Platon însuşi a fost primul care a folosit ideile pentru scopuri politice, adică pentru a introduce standarde absolute în sfera treburilor omeneşti, unde, fără asemenea standarde transcendente, totul rămâne relativ. Aşa cum el însuşi obişnuia să sublinieze, noi nu ştim ce este mărimea absolută, ci avem doar experiența a ceva mai mare sau mai mic în relație cu altceva.

Opoziția dintre adevăr şi opinie este, desigur, cea mai anti-socratică dintre concluziile trase de Platon după procesul lui Socrate. Nereuşind să-i convingă pe cetățeni, acesta a demonstrat că cetatea nu mai e un loc sigur pentru filosof, nu numai în sensul că viața sa nu mai e în siguranță din cauza adevărului pe care-l deține, ci şi în sensul mult mai important că cetății nu-i mai poate fi încredințată menirea de a păstra amintirea filosofului. Dacă cetățenii l-au putut condamna pe Socrate la moarte, era cu atât mai probabil că aveau să-l uite după moarte. Nemurirea lui terestră ar fi fost în siguranță numai dacă filosofii puteau fi însufleți ți de o solidaritate proprie, opusă solidarității polisului şi a cetățenilor săi. Vechiul argument împotriva înțelepților (*sophoi*), care reapare la Aristotel, precum şi la Platon, cum că ei nu ştiu ce e bine pentru ei înşişi (precondiție a înțelepciunii politice), că sunt ridicoli când se arată în piață şi sunt ținta batjocurii tuturor – precum Thales

luat în râs de o țărancă fiindcă, uitându-se la cer, a căzut în fântâna din fața lui –, a fost întors de Platon împotriva cetății.

Pentru a înțelege enormitatea cererii lui Platon ca filosoful să fie conducătorul cetății, trebuie să ne amintim de „prejudecata" obişnuită a cetății față de filosof, dar nu şi față de artişti şi poeți. Căci *sopbos* care nu ştie ce e bine pentru sine va şti cu atât mai puțin ce e bine pentru cetate. *Sophos,* înțeleptul în calitate de conducător, trebuie privit în opoziție cu idealul curent al lui *phronimos,* omul cu înțelegere practică, ale cărui intuiții privind lumea treburilor omeneşti îl califică pentru conducere, deşi, bineînțeles, nu pentru guvernare. Filosofia, dragostea de înțelepciune, nu era socotită a fi deloc acelaşi lucru cu această intuiție, *phronêsis.* Numai înțeleptul e preocupat de problemele care nu țin de polis, şi Aristotel este total de acord cu această opinie generală atunci când spune:, Acesta este şi motivul pentru care Anaxagoras, Thales şi alții ca ei sunt posesori ai înțelepciunii speculative, şi nu ai celei practice [...] pentru că bunurile omeneşti (*anthröpina agatha)* nu sunt cele pe care le cercetează."{21} Platon n-a negat că filosoful era preocupat de cele eterne, neschimbătoare, non-umane. Dar nu era de acord că asta l-ar face nepotrivit pentru a juca un rol politic. Nu era de acord cu concluzia cetății potrivit căreia filosoful, neocupându-se de binele uman, era el însuşi în pericol constant de a deveni bun-de-nimic. Noțiunea de bun (*agathos*) nu are aici nicio legătură cu ceea ce înțelegem prin bunătate în sens absolut; ea înseamnă exclusiv *bun-de,* benefic sau folositor *(chrēsimon),* fiind de aceea instabilă şi accidentală, întrucât nu e cu necesitate ceea ce este, ci poate fi întotdeauna diferită. Reproşul că filosofia îi poate face pe cetățeni să-şi piardă destoinicia e conținut în celebra remarcă a lui Pericle: *philokaloumen met'euteleias kai philosophoumen aneu malakias* (iubim frumosul fără exagerare şi iubim

înțelepciunea fără moliciune sau lipsă de bărbăție)[22]. Spre deosebire de propriile noastre prejudecăți, în care moliciunea sau lipsa de bărbăție sunt mai degrabă asociate cu dragostea de frumos, grecii vedeau acest pericol în filosofie. Filosofia, preocuparea pentru adevăr fără legătură cu sfera treburilor omeneşti – şi nu dragostea de frumos, prezentă peste tot în polis, în statui şi poezie, în muzică şi jocurile olimpice –, îi îndepărta pe aderenții săi de polis şi-i făcea să-şi piardă destoinicia de cetățeni. Când Platon cerea conducerea pentru filosof, fiindcă numai el putea deține ideea de bine, cea mai înaltă dintre esențele eterne, el se opunea polisului pe două temeiuri: în primul rând, susținând că preocuparea filosofului față de lucrurile eterne nu-l punea în pericol de a deveni bun-de-nimic şi, în al doilea rând, susținând că aceste lucruri eterne erau chiar mai „valoroase" decât erau frumoase. Replica sa adresată lui Protagoras potrivit căreia nu omul, ci zeul este măsura tuturor lucrurilor omeneşti reprezintă doar o altă versiune a aceleiaşi afirmații[23].

Ideea de bine e ridicată de Platon pe cel mai înalt loc în cerul ideilor, ca idee a ideilor, în alegoria peşterii, şi trebuie înțeleasă în acest context politic. Ea este un lucru mai puțin de la sine înțeles decât am putea crede noi, cei care am crescut în tradiția platoniciană. Platon s-a călăuzit evident după proverbialul ideal grec de *kabkagathia* (frumosul-şi-binele) şi este, prin urmare, semnificativ faptul că a privilegiat binele în fața frumosului. Privit din perspectiva ideilor însele – definite drept acel lucru a cărui apariție iluminează –, frumosul, care nu poate fi folosit, ci doar se evidențiază prin strălucire, era mult mai îndreptățit să devină ideea ideilor[24]. Diferența între frumos şi bine, nu numai pentru noi, ci şi pentru greci, cu atât mai mult pentru ei, este că binele poate fi aplicat şi este un element de utilitate în sine. Numai dacă cerul ideilor este iluminat de ideea binelui putea Platon să folosească ideile pentru

scopuri politice şi să înalțe, în *Legile*, edificiul ideocrației sale, în care ideile eterne erau traduse în legi omeneşti.

Ceea ce apare în *Republica* drept un argument strict filosofic a fost inspirat de o experiență exclusiv politică – procesul şi moartea lui Socrate –, şi nu Platon, ci Socrate a fost primul filosof care a trecut peste limita trasată de polis pentru *sophos,* pentru omul preocupat de lucrurile eterne, non-umane şi non-politice. Tragedia morții lui Socrate are la bază o neînțelegere: ceea ce polisul n-a înțeles era faptul că Socrate n-a susținut că ar fi un *sophos,* un înțelept. Îndoindu-se că înțelepciunea ar fi menită muritorilor, el a văzut ironia oracolului delfic, care l-a numit cel mai înțelept dintre oameni: omul care ştie că oamenii nu pot fi înțelepți este cel mai înțelept dintre toți. Polisul nu l-a crezut şi i-a cerut să recunoască faptul că nici el, cum nici ceilalți *sophoi,* nu era bun de nimic din punct de vedere politic. Dar, ca filosof, chiar nu avea să-i învețe nimic pe concetățenii lui.

Conflictul dintre filosof şi polis a atins un punct culminant când Socrate a formulat cerințe noi pentru filosofie tocmai fiindcă nu se recunoştea înțelept. Şi în acest context şi-a proiectat Platon tirania adevărului, în cadrul căreia cetatea trebuie să fie guvernată nu de ceea ce este bine aici şi acum, lucru de care cetățenii pot fi convinşi, ci de adevărul etern, de care cetățenii nu pot fi convinşi. Ceea ce a devenit clar din experiența socratică e faptul că doar guvernarea poate asigura filosofului acea nemurire terestră pe care se presupunea că polisul o asigură tuturor cetățenilor săi. Pentru că, în timp ce gândurile şi acțiunile tuturor oamenilor erau amenințate de instabilitatea lor inerentă şi de uitarea omenească, gândurile filosofului erau expuse uitării voite. Astfel, acelaşi polis care garanta locuitorilor săi o nemurire şi o stabilitate la care nu puteau spera în afara lui era un pericol şi o amenințare pentru nemurirea filosofului.

Este adevărat că acesta, aflat în relație cu lucrurile eterne, simțea nevoia unei nemuriri terestre mai puțin decât oricine altcineva. Totuşi, această eternitate, care era mai mult decât nemurirea terestră, a intrat în conflict cu polisul de fiecare dată când filosoful a încercat să-şi aducă îngrijorările în atenția semenilor. Îndată ce filosoful îşi expunea adevărul, răsfrângere a eternului, în fața polisului, acesta devenea imediat o opinie printre alte opinii. Îşi pierdea calitatea distinctivă, căci nu exista niciun semn vizibil care să diferențieze adevărul de opinie. E ca şi cum, în clipa când e adus printre oameni, eternul ar deveni temporal, simpla lui discutare cu ceilalți amenințând deja existența tărâmului în care se mută iubitorii de înțelepciune.

Cercetând implicațiile procesului lui Socrate, Platon a ajuns la conceptul de adevăr ca opus opiniei şi la conceptul unui discurs specific filosofic, *dialegesthai,* opus persuasiunii şi retoricii. Aristotel priveşte aceste distincții şi opoziții ca de la sine înțelese când îşi începe *Retorica* (ce aparține, ca şi *Etica,* scrierilor sale politice) cu afirmația: *hê rhêtorikê estin antistrophos têdialektikê* (arta persuasiunii [şi deci arta politică a vorbirii] este contrapartea artei dialecticii [artei vorbirii filosofice]).{25} Distincția capitală între persuasiune şi dialectică este că prima se adresează întotdeauna celor mulți (*peithein ta plêthê),* în timp ce dialectica e posibilă doar ca dialog între două persoane. Greşeala lui Socrate a fost aceea de a se fi adresat judecătorilor săi dialectic, motiv pentru care nu i-a putut convinge. Adevărul său, pe de altă parte, întrucât respecta limitările inerente persuasiunii, a devenit o opinie între alte opinii, nevalorând cu nimic mai mult decât non-adevărurile judecătorilor săi. Socrate a insistat să clarifice situația cu judecătorii săi aşa cum obişnuia să discute despre tot soiul de alte lucruri cu câte un cetățean atenian sau cu elevii săi; şi a crezut că va putea ajunge astfel la un adevăr şi va putea să-i convingă şi pe ceilalți. Dar persuasiunea nu vine

din adevăr, ci din opinii{26}; şi numai persuasiunea îi ia în considerare pe cei mulți şi ştie cum să le vorbească. Pentru Platon, a-i convinge pe cei mulți înseamnă a impune multiplelor opinii propria opinie; astfel, persuasiunea nu e opusul guvernării prin violență, ci o altă formă a ei. Miturile vieții de apoi, cu care Platon şi-a încheiat dialogurile politice, mai puțin *Legile,* nu sunt nici adevăr, nici simple opinii, ci sunt concepute ca povestiri ce pot înspăimânta, adică reprezintă o încercare de a folosi violența în cuvinte. Platon poate renunța la mitul concluziv în *Legile* deoarece regulile detaliate împreună cu şi mai detaliatul catalog al pedepselor fac violența prin cuvinte nenecesară.

Deşi foarte probabil Socrate a fost primul care a folosit *dialegesthai* (a clarifica ceva prin dialog cu cineva) în mod sistematic, el n-a privit această metodă drept opusul sau contrapartea persuasiunii, şi cu siguranță n-a opus rezultatele acestei dialectici opiniei, *doxa.* Pentru Socrate, ca şi pentru concetățenii săi, *doxa* era formularea în vorbire a unui *dokei moi,* „mi se pare". Această *doxa* avea ca temă nu ceea ce Aristotel numea *eikos,* probabilul, nenumăratele *verosimilia* (diferite atât de *unum verum,* de adevărul unic, cât şi de nenumăratele falsuri, de *falsa infinita),* ci înțelegerea lumii „aşa cum mi se dezvăluie mie". Ea nu era, prin urmare, fantezie subiectivă şi arbitrar, dar nici ceva absolut şi valid pentru toți. Se presupunea că lumea se dezvăluie diferit fiecăruia, potrivit cu poziția sa în cadrul ei; dar şi că „invariabilitatea" lumii, caracterul ei comun (*koinon,* cum ar spune grecii, „comun pentru toți") sau „obiectivitatea" (cum am spune noi din punctul de vedere subiectiv al filosofiei moderne) rezidă în faptul că aceeaşi lume se dezvăluie fiecăruia şi că, în ciuda tuturor diferențelor dintre oameni şi dintre pozițiile lor în lume – şi, ca urmare, dintre opiniile lor *(doxai)* –, „şi tu, şi eu suntem oameni".

Cuvântul *doxa* nu înseamnă doar opinie, ci şi

splendoare şi faimă. Ca atare, el e legat de sfera politică, adică de sfera publică în care fiecare poate apărea şi poate arăta cine este. A-ți susține propria opinie ținea de faptul de a te putea arăta, a fi văzut şi auzit de ceilalți. Pentru greci acesta era un mare privilegiu, care ținea de viața publică şi lipsea din sfera privată a căminului, unde nimeni nu este nici văzut, nici auzit de ceilalți. (Familia, soția, copiii, sclavii şi servitorii nu erau, desigur, recunoscuți ca ființe pe deplin umane.) în viața privată, omul e ascuns, el nu poate nici apărea, nici străluci, şi, în consecință, aici *doxa* nu e cu putință. Socrate, care a refuzat funcțiile şi onorurile publice, nu s-a retras însă în sfera privată, ci dimpotrivă, s-a instalat în agora, în mijlocul acestor *doxai,* al acestor opinii. Ceea ce Platon a numit mai târziu *dialegesthai,* Socrate a numit maieutică, arta moşitului: el voia să-i ajute pe ceilalți să dea naştere la ceea ce ei înşişi gândeau oricum, să găsească adevărul în *doxa* lor.

Această metodă îşi avea temeiul într-o dublă convingere: fiecare om are propria lui *doxa,* propria deschidere spre lume; de aceea, Socrate trebuia să înceapă mereu cu întrebări, căci nu putea şti dinainte ce fel de *dokei moi,* de „mi-se-pare", are celălalt. Trebuia să afle poziția celuilalt în lumea comună. Dar, aşa cum nimeni nu poate şti dinainte *doxa* celuilalt, nimeni nu poate şti singur şi fără efort nici adevărul inerent al propriei opinii. Socrate voia să scoată la iveală acest adevăr potențial deținut de fiecare. Rămânând fideli propriei sale metafore a maieuticii, putem spune: Socrate a vrut să aducă mai mult adevăr în cetate, ajutându-şi concetățenii să dea naştere propriului adevăr. Iar metoda lui e *dialegesthai,* clarificarea prin dialog, însă această dialectică face să apară adevărul *nu* distrugând *doxa* sau opinia, ci dimpotrivă, revelând *doxa* în adevărul ei. Dar atunci rolul filosofului nu e să conducă cetatea, ci să fie „pacostea" ei, nu să spună adevăruri filosofice, ci să-i facă pe cetățeni mai plini de

adevăr. Diferența față de Platon e decisivă: Socrate n-a vrut atât să-i educe pe cetățeni, cât să le îmbunătățească opiniile ce alcătuiau viața politică la care şi el lua parte. Pentru Socrate, maieutica era o activitate politică, în care primeai şi ofereai pe bază de egalitate, iar roadele ei nu puteau fi măsurate de ajungerea la unul sau altul dintre adevărurile generale. Dialogurile timpurii ale lui Platon se încheiau frecvent, într-o conformitate evidentă cu tradiția socratică, fără o concluzie, fără un rezultat. Faptul de a fi clarificat ceva prin dialog, de a fi vorbit despre ceva, despre *doxa* unor cetățeni, părea un rezultat suficient.

E limpede că acest gen de dialog, care n-are nevoie de o concluzie pentru a avea sens, e cel mai potrivit pentru cei care îşi sunt prieteni şi apare cel mai frecvent între ei. Într-adevăr, în mare măsură, prietenia înseamnă acest fel de a discuta despre ceva pe care prietenii îl au în comun. Vorbind despre ceea ce se află între ei, acest ceva le devine şi mai comun. Nu numai că-şi află articularea specifică, ci se şi dezvoltă şi extinde, şi în cele din urmă, de-a lungul timpului, de-a lungul vieții, începe să constituie o mică lume în sine împărtăşită de prieteni. Cu alte cuvinte, din punct de vedere politic, Socrate a încercat să-şi facă din cetățenii atenieni prieteni, scop într-adevăr firesc într-un polis a cărui viață era o competiție intensă şi neîntreruptă a tuturor împotriva tuturor, *aei aristeuein*, a dovedi neîncetat că eşti cel mai bun dintre toți. În această situație agonală – care în cele din urmă avea să ducă oraşele-state greceşti la ruină, făcând aproape imposibile alianțele dintre ele şi turnând în viața cetățenilor otrava invidiei şi a urii reciproce (invidia fiind viciul național al Greciei antice) –, binele public era constant amenințat. Întrucât caracterul comun al lumii politice se constituia numai între zidurile cetății şi în limitele legilor sale, el nu era identificat sau trăit în relațiile dintre cetățeni şi nici în

lumea aflată *între* ei – comună tuturor, chiar dacă apărea într-un fel diferit fiecăruia. Folosind terminologia aristotelică pentru a-l înțelege mai bine pe Socrate – şi importante părți ale filosofiei politice a lui Aristotel, în special cele în care se află în opoziție explicită cu Platon, se întorc la Socrate –, am putea cita acea parte din *Etica nicomahică* în care Aristotel spune că o comunitate nu e alcătuită din egali, ci, dimpotrivă, din oameni diferiți şi neegali. Comunitatea ia naştere prin egalizare, *isasthtnai*{27}, care se petrece în toate schimburile, precum cel dintre medic şi țăran, şi se bazează pe bani. Egalizarea politică, noneconomică, este prietenia, *philia.* Faptul că Aristotel înțelege prietenia prin analogie cu nevoia şi schimbul se leagă de materialismul inerent al filosofiei sale politice, adică de convingerea sa că politica este, în cele din urmă, necesară din cauza necesităților vieții, de care oamenii se zbat să se elibereze. Aşa cum mâncatul nu e viață, ci condiție a vieții, faptul de a trăi împreună în polis nu reprezintă viața bună, ci condiția materială a acesteia. El priveşte astfel prietenia din punctul de vedere al cetățeanului, nu din cel al polisului: suprema justificare a prieteniei este că „nimeni n-ar concepe o viață fără prieteni, chiar dacă ar fi să posede toate celelalte bunuri la un loc”{28}. Egalizarea în prietenie nu înseamnă, desigur, că prietenii devin una sau egali unul cu celălalt, ci mai degrabă că devin parteneri egali într-o lume comună – constituie împreună o comunitate. Ceea ce realizează prietenia este comunitatea, şi e limpede că această egalizare îşi are punctul polemic în diferențierea crescândă dintre cetățeni, inerentă vieții agonale. Aristotel conchide că ceea ce pare să lege comunitățile este prietenia, şi nu dreptatea (aşa cum a susținut Platon în *Republica,* marele dialog despre dreptate). Pentru Aristotel, prietenia este mai importantă decât dreptatea, pentru că între prieteni aceasta nu mai e necesară{29}.

Elementul politic în prietenie este acela că în dialogul adevărat fiecare dintre prieteni poate înțelege adevărul inerent opiniei celuilalt. Mai mult decât înțelegerea prietenului ca persoană, un prieten înțelege cum şi în ce articulare specifică îi apare lumea comună celuilalt, care ca persoană este întotdeauna inegal sau diferit. Acest tip de înțelegere – a privi lumea (aşa cum, mai degrabă banal, spunem astăzi) cu ochii celuilalt – este prin excelență tipul politic de înțelegere. Dacă am vrea să definim în chip tradițional acea virtute remarcabilă caracteristică prin excelență omului politic, am putea spune că ea constă în a înțelege cel mai mare număr şi cea mai mare diversitate de realități (nu de perspective subiective, care există şi ele, desigur, dar nu ne privesc aici), aşa cum se dezvăluie ele diverselor opinii ale cetățenilor; şi, totodată, în a fi capabil să pună în legătură cetățenii şi opiniile lor, astfel încât caracterul comun al acestei lumi să devină evident. Pentru ca o asemenea înțelegere – şi acțiunea pe care o inspiră – să aibă loc fără ajutorul omului politic, ar trebui ca fiecare cetățean să fie suficient de coerent pentru a-şi prezenta opinia în adevărul ei, şi deci să-i înțeleagă pe concetățenii săi. Socrate pare să fi crezut că funcția politică a filosofului e să contribuie la stabilirea acelui tip de lume comună, construită pe înțelegerea în cadrul prieteniei, în care nicio guvernare să nu mai fie necesară.

În acest scop, Socrate s-a sprijinit pe două idei, una conținută în cuvintele oracolului de la Delfi, *gnöthi seauton,* „cunoaşte-te pe tine însuți", şi cealaltă exprimată de Platon (şi reluată de Aristotel): „Prefer ca toată omenirea nu numai să nu fie de aceeaşi părere cu mine, ba chiar să ducă război împotriva mea, prefer toate acestea decât ca eu, unu fiind, să nu mă acord cu mine şi să susțin păreri care se bat cap în cap."{30} Aceasta din urmă este propoziția-cheie pentru convingerea lui Socrate că virtutea poate fi predată şi

învățată.

În înțelesul socratic, deviza delfică „cunoaşte-te pe tine însuți" însemna: numai cunoscând ce mi se pare mie – şi numai mie, adică rămânând astfel pentru totdeauna legat de existența mea concretă – pot înțelege adevărul. Adevărul absolut, care ar fi acelaşi pentru toți oamenii, şi prin urmare nelegat, independent de existența fiecăruia, nu poate exista pentru muritori. Pentru ei, important este să facă în aşa fel încât *doxa* să fie demnă de crezare, să vadă adevărul în fiecare *doxa* şi să vorbească în aşa fel încât adevărul»» opiniei cuiva să i se dezvăluie sieşi şi celorlalți. La acest nivel, socraticul „ştiu că nu ştiu nimic" nu înseamnă decât: ştiu că nu dețin adevărul pentru toți; nu pot cunoaşte adevărul celuilalt decât întrebându-l şi aflându-i *doxa,* care i se dezvăluie lui spre deosebire de toți ceilalți. În felul său mereu echivoc, oracolul delfic l-a socotit pe Socrate cel mai înțelept dintre oameni fiindcă a acceptat limitele adevărului pentru muritori, limitarea lui prin *dokein,* a părea, precum şi fiindcă, spre deosebire de sofişti, a descoperit în acelaşi timp că *doxa* nu era nici iluzie subiectivă, nici distorsiune arbitrară, ci dimpotrivă, acel lucru la care adevărul adera inevitabil. Dacă chintesența învățăturii sofiştilor consta în *dyo logoi,* în insistența asupra faptului că despre fiecare lucru se poate vorbi în două feluri diferite, atunci Socrate a fost cel mai mare dintre sofişti. Pentru că a crezut că există, sau ar trebui să existe, tot atâția *logoi* câți oameni şi că toți aceşti *logoi* formează împreună lumea omenească, în măsura în care viața laolaltă a oamenilor se bazează pe vorbire.

Pentru Socrate, criteriul principal pentru omul care vorbeşte cu adevăr despre propria *doxa* era „să fie în acord cu sine însuşi" – să nu se contrazică şi să nu facă afirmații contradictorii, lucru pe care cei mai mulți oameni îl fac şi de care totuşi fiecare dintre noi se teme cumva să nu-l facă. Teama de contradicție vine din faptul că fiecare dintre noi, „unu fiind", poate totodată

să vorbească cu sine *(eme emauto)* ca şi cum ar fi doi. Întrucât eu sunt deja doi-într-unul, cel puțin atunci când încerc să gândesc, pot simți un prieten, folosind definiția lui Aristotel, ca pe un „alt sine” *{heteros gar autos ho philos estin*). Numai cine a trăit experiența vorbirii cu sine e capabil să fie prieten, să dobândească un alt sine. Condiția este să fie de aceeaşi părere cu sine, în acord cu sine *(homognömonei heautö*), pentru că cineva care se contrazice nu e în adevăr. Facultatea vorbirii şi faptul pluralității umane îşi corespund reciproc, nu numai în sensul că eu folosesc cuvinte pentru a comunica cu cei cu care mă aflu împreună în lume, ci şi în sensul mai relevant că vorbind cu mine însumi trăiesc împreună cu mine însumi{31}.

Originea axiomei non-contradicției, pe care Aristotel a întemeiat logica occidentală, poate fi aflată în această descoperire fundamentală a lui Socrate. În măsura în care eu sunt unul, nu mă voi contrazice, dar mă pot contrazice pentru că în gândire sunt doi-într-unul; prin urmare trăiesc nu doar împreună cu ceilalți, ca unul, ci şi cu mine însumi. Teama de contradicție e parte integrantă a scindării, a faptului de a nu mai fi unul, şi de aceea axioma non-contradicției a putut deveni regula fundamentală a gândirii. E şi motivul pentru care pluralitatea oamenilor nu poate fi niciodată total abolită şi pentru care evadarea filosofului din tărâmul pluralității rămâne întotdeauna o iluzie: chiar dacă ar fi să trăiesc absolut singur, atâta vreme cât trăiesc, trăiesc în condiția pluralității. Trebuie să mă pun de acord cu mine însumi, şi nicăieri acest eu-cu-mine-însumi nu se arată mai clar decât în pura gândire, care e întotdeauna un dialog între aceşti doi-într-unul. Filosoful care, încercând să scape de condiția umană a pluralității, se refugiază în singurătatea absolută este mai radical livrat pluralității inerente fiecărei ființe umane decât oricine altcineva, căci tocmai întovărăşirea cu ceilalți este cea care, somându-mă să ies din dialogul gândirii, mă face

din nou unu – o singură, unică ființă umană care vorbeşte cu o singură voce şi poate fi recunoscută ca atare de toți ceilalți.

Ceea ce indica Socrate (şi ceea ce teoria prieteniei a lui Aristotel explică mai în detaliu) e faptul că a trăi împreună cu ceilalți începe prin a trăi împreună cu sine. Învățătura lui Socrate însemna: numai cel care ştie să trăiască cu sine e apt să trăiască cu ceilalți. Sinele e singura persoană de care nu mă pot delimita, pe care n-o pot părăsi, cu care sunt împletit. De aceea e mai bine „ca toată omenirea [...] să nu fie de aceeaşi părere cu mine [...] decât ca eu, *unu fiind,* să nu mă acord cu mine". Etica, şi nu mai puțin logica, îşi are originea în această afirmație, deoarece conştiința în sensul ei cel mai general se bazează şi ea pe faptul că pot să fiu în acord sau dezacord cu mine însumi, ceea ce înseamnă nu numai că le apar celorlalți, ci şi că îmi apar mie însumi. Această posibilitate are o mare relevanță politică, dacă înțelegem polisul (aşa cum îl înțelegeau grecii) drept spațiul public politic în care oamenii îşi obțin deplina umanitate, deplina realitate ca oameni, nu numai întrucât *sunt* (precum în spațiul privat domestic), ci şi întrucât *apar.* În ce măsură au înțeles grecii realitatea deplină ca realitate a acestei apariții şi cât a însemnat aceasta pentru problemele specific morale putem estima din întrebarea, recurentă în dialogurile politice platoniciene, dacă o faptă bună, sau o simplă faptă, este ceea ce este chiar „dacă rămâne necunoscută şi ascunsă oamenilor şi zeilor". Pentru problema conştiinței într-un context pur secular, fără credința într-un Dumnezeu atotştiutor şi atotgrijitor, care să dea o sentință finală asupra vieții pe pământ, această întrebare e într-adevăr decisivă. Este întrebarea dacă conştiința poate exista într-o societate seculară şi dacă poate juca vreun rol în politica seculară. Este, de asemenea, întrebarea dacă moralitatea ca atare are o

realitate terestră. Răspunsul lui Socrate e conținut în îndemnul frecvent: „Fii aşa cum ai vrea să le apari celorlalți”, adică să-ți apari ție aşa cum ai vrea să apari dacă ai fi văzut de alții. De vreme ce nici când eşti singur nu eşti pe de-a-ntregul singur, tu însuți poți şi trebuie să depui mărturie pentru propria ta realitate. Sau, mai socratic – fiindcă, deşi Socrate a descoperit conştiința, el n-avea încă o denumire pentru ea –, motivul pentru care nu trebuie să ucizi, chiar în condițiile în care nimeni nu te-ar vedea, este acela că nu poți să-ți doreşti să fii pus laolaltă cu un criminal. Comițând crima, te situezi în compania unui criminal pentru tot restul vieții.

Mai mult, prins în dialogul purtat în singurătate, în care sunt doar cu mine însumi, nu sunt pe deplin separat de acea pluralitate care e lumea oamenilor şi pe care o numim, în sensul cel mai general, umanitate. Această umanitate, sau mai degrabă această pluralitate, e indicată deja în faptul că sunt doi-într-unul. („Unul este unu, pe deplin singur şi de-a pururi” e valabil doar pentru Dumnezeu.) Oamenii nu numai că există la plural, aşa cum există toate făpturile pământeşti, ci au un semn al acestei pluralități în ei înşişi. Totuşi, sinele cu care sunt împreună în singurătate nu poate lua niciodată aceeaşi formă sau aceeaşi distincție precisă şi unică pe care o au ceilalți pentru mine; el rămâne mai degrabă întotdeauna schimbător şi oarecum echivoc. În forma acestui caracter schimbător şi echivoc, sinele reprezintă pentru mine, când sunt singur, totalitatea oamenilor, umanitatea tuturor oamenilor. Ceea ce eu aştept ca ceilalți să facă – şi această aşteptare este anterioară oricăror experiențe şi le supraviețuieşte tuturor – este într-o mare măsură determinat de potențialitățile mereu schimbătoare ale sinelui cu care trăiesc împreună. Cu alte cuvinte, un criminal nu este numai condamnat să trăiască în permanenta tovărăşie a sinelui său criminal, ci îi va vedea pe ceilalți în imaginea

propriei sale acțiuni. Va trăi într-o lume de potențiali criminali. Nu actul său izolat are relevanță politică, nici dorința de a-l comite, ci această *doxa* a lui, felul în care lumea i se dezvăluie şi este parte integrantă a realității politice în care trăieşte. În acest sens, şi în măsura în care încă trăim cu noi înşine, toți schimbăm lumea umană în mod constant, în mai bine sau mai rău, chiar dacă nu acționăm.

Pentru Socrate, care era ferm convins că nimeni nu poate dori să trăiască împreună cu un criminal sau într-o lume de potențiali criminali, cine susține că un om poate fi fericit şi criminal în acelaşi timp, cu condiția ca nimeni să nu afle, este într-un îndoit dezacord cu sine: face o afirmație auto-contradictorie şi se arată dornic să trăiască cu cineva cu care nu poate fi în acord. Acest îndoit dezacord, contradicția logică şi reaua conştiință etică, reprezenta pentru Socrate unul şi acelaşi fenomen. De aceea credea că virtutea poate fi predată; sau, spus mai puțin banal, ceea ce-i face pe oameni şi pe cetățeni mai buni este conştientizarea faptului că omul este o ființă care gândeşte şi acționează deopotrivă, că este o ființă căreia gândurile îi însoțesc invariabil şi inevitabil actele. Supoziția pe care se sprijină această învățătură este gândirea, şi nu acțiunea, pentru că numai în gândire poate fi realizat dialogul celor doi-într-unul.

Pentru Socrate, omul nu e încă „animal rațional[32], ființă înzestrată cu capacitatea rațiunii, ci ființă gânditoare a cărei gândire se manifestă în vorbire. Până la un punct, această preocupare pentru vorbire se vădea deja în filosofia presocratică, iar identitatea dintre vorbire şi gândire, care împreună sunt *logos,* reprezintă poate una din cele mai remarcabile trăsături ale culturii greceşti. Ceea ce Socrate a adăugat acestei identități este dialogul sinelui cu sinele ca o condiție primordială a gândirii. Relevanța politică a descoperirii lui Socrate constă în faptul de a susține că singurătatea –

considerată înainte şi după Socrate o prerogativă şi un *habitus* profesional proprii filosofului, în chip firesc suspectată de polis că ar fi apolitică – e, dimpotrivă, condiția necesară a bunei funcționări a polisului, o garanție mai bună decât regulile de comportament impuse de legi şi frica de pedeapsă.

Aici trebuie să ne întoarcem din nou la Aristotel dacă vrem să găsim un ecou, deja slăbit, al lui Socrate. Aparent ca replică la spusa lui Protagoras, *anthrōpos metrompantōn chrēmatōn* (omul este măsura tuturor celor omeneşti sau, literalmente, a tuturor lucrurilor folosite de oameni), şi, aşa cum am văzut, la respingerea ei de către Platon, pentru care măsura tuturor lucrurilor omeneşti este *theos,* un zeu, divinul aşa cum apare în rândul ideilor, Aristotel spune: *estin hekastou metron hêaretê kai agathos* (măsura fiecărui lucru o constituie virtutea şi omul virtuos în calitate de om virtuos)1. Standardul este ceea ce oamenii înşişi sunt atunci când acționează, şi nu ceva exterior precum legile sau ceva suprauman precum ideile.

Nu încape îndoială că o atare învățătură a fost şi va fi întotdeauna într-un anumit conflict cu polisul, care trebuie să ceară respectarea legilor sale independent de conştiința personală, iar Socrate cunoştea foarte bine natura acestui conflict atunci când s-a numit pe sine o pacoste. Noi, pe de altă parte, care am avut experiența organizațiilor de masă totalitare, a căror principală grijă a fost să elimine orice posibilitate de singurătate – cu excepția formei ne-umane a izolării penitenciare –, putem lesne depune mărturie că, dacă o minimă posibilitate de a fi singur cu sine nu mai e garantată, nu numai formele seculare de conştiință, ci şi cele religioase vor fi abolite. Faptul frecvent observat că nici conştiința nu mai funcționa în condițiile organizării politice totalitare, şi asta, în mare măsură, independent de frică şi pedeapsă, este explicabil pe acest temei. Niciun om nu-şi poate păstra conştiința intactă dacă nu-şi poate

actualiza dialogul cu sine, adică dacă-i lipseşte singurătatea necesară oricărei forme de gândire.

Dar Socrate a intrat şi într-un alt conflict cu polisul, mai puțin evident, iar de această latură a problemei el pare să nu-şi fi dat seama. Căutarea adevărului în *doxa* poate duce la rezultatul catastrofal ca *doxa* să fie desființată în totalitate, sau ca ceea ce a apărut să se dovedească o iluzie. Este ceea ce, vă amintiți, i s-a întâmplat regelui Œdip, a cărui întreagă lume, realitatea regalității sale, s-a prăbuşit când a început s-o cerceteze. După ce descoperă adevărul, Œdip rămâne fără nicio *doxa,* în multiplele sale sensuri: opinie, splendoare, faimă şi lume proprie. Prin urmare, adevărul poate desființa *doxa;* el poate distruge realitatea specific politică a cetățenilor. În mod similar, din ceea ce cunoaştem despre influența lui Socrate, e limpede că mulți dintre ascultătorii săi trebuie să fi plecat nu cu o opinie mai adevărată, ci fără nicio opinie. Lipsa de concluzie a multor dialoguri platoniciene, menționată anterior, poate fi privită şi în această lumină: toate opiniile sunt desființate, dar în locul lor nu se pune niciun adevăr. Nu recunoştea chiar Socrate că nu avea nicio *doxa* proprie, că era „sterp”? Şi nu era, poate, această sterilitate, această lipsă de opinie o condiție a adevărului? Oricum, în ciuda protestelor sale cum că n-ar fi posedat niciun adevăr special de predat, Socrate trebuie să fi apărut cumva ca un expert în adevăr. Prăpastia dintre adevăr şi opinie, care de atunci l-a separat pe filosof de toți ceilalți oameni, nu se căscase încă, dar ea era deja indicată, sau mai degrabă prefigurată, de chipul acestui om care, oriunde se ducea, încerca să-i facă pe toți cei aflați în jurul lui, şi înainte de toate pe sine, mai plini de adevăr.

Cu alte cuvinte, conflictul dintre filosofie şi politică, dintre filosof şi polis, a izbucnit nu pentru că Socrate a vrut să joace un rol politic, ci pentru că a vrut să facă

relevantă filosofia pentru polis. Conflictul a devenit tot mai ascuțit pe măsură ce această tentativă a coincis (deşi probabil nu e o simplă coincidență) cu decăderea rapidă a vieții polisului atenian în cei treizeci de ani care despart moartea lui Pericle de procesul lui Socrate. Conflictul s-a încheiat cu înfrângerea filosofiei: numai prin faimoasa *apolitia,* indiferența şi disprețul pentru viața cetății, caracteristice pentru întreaga filosofie post-platoniciană, a putut filosoful să se apere de suspiciunile şi ostilitatea lumii din jurul său. Cu Aristotel începe vremea în care filosofii nu se mai simt responsabili pentru cetate, şi asta nu numai în sensul că filosofia nu are nicio sarcină în sfera politicii, ci şi în sensul mult mai larg că filosoful avea mai puțină răspundere în acest domeniu decât oricare dintre semenii lui – că viața filosofului este diferită. În timp ce Socrate încă se supunea legilor care, indiferent cât de nedrept, îl condamnaseră, pentru că se simțea răspunzător pentru cetate, Aristotel, riscând un proces similar, a părăsit Atena imediat şi fără nicio ezitare. Atenienii, se spune că ar fi zis el, n-ar trebui să păcătuiască de două ori împotriva filosofiei. Singurul lucru pe care filosofii l-au vrut de atunci încoace de la politică a fost să fie lăsați în pace; şi singurul lucru pe care l-au cerut de la guvernare a fost să le apere libertatea de a gândi. Dacă această retragere a filosofiei din sfera treburilor omeneşti s-a datorat exclusiv circumstanțelor istorice, e îndoielnic că rezultatele sale imediate – despărțirea omului care gândeşte de omul de acțiune – ar fi fost capabile să întemeieze tradiția noastră a gândirii politice, care a supraviețuit două milenii şi jumătate în cele mai variate experiențe politice şi filosofice fără ca temeiul să-i fie pus sub semnul întrebării. Adevărul este mai degrabă că, în persoana, ca şi în procesul lui Socrate, a apărut o altă contradicție între filosofie şi politică, mai adâncă decât transpare din ceea ce ştim despre învățătura lui Socrate.

Pare evident, aproape banal, şi totuşi se uită în general că fiecare filosofie politică exprimă, înainte de toate, o atitudine a filosofului față de treburile omeneşti, *pragmata tōn anthrōpōn,* cărora şi el le aparține; şi că această atitudine în sine implică şi exprimă relația dintre experiența specific filosofică şi experiența noastră atunci când ne mişcăm printre oameni. E limpede în egală măsură că, la prima vedere, fiecare filosofie politică pare să se afle în fața următoarei alternative: fie să interpreteze experiența filosofică cu ajutorul unor categorii ce-şi au originea în zona treburilor omeneşti, fie, dimpotrivă, să pretindă ca experiența filosofică să aibă prioritate şi să judece politica din perspectiva sa. În cazul ultimei variante, cea mai bună formă de guvernare ar fi o stare a lucrurilor în care filosofii să aibă oportunitatea maximă de a filosofa, adică o guvernare în care toată lumea se conformează acelor standarde susceptibile de a oferi cele mai bune condiții pentru aceasta. Dar fie şi numai faptul că dintre filosofi doar Platon a îndrăznit să proiecteze o republică exclusiv din perspectiva filosofului şi că, practic, acest proiect n-a fost aproape niciodată luat în serios, nici măcar de către filosofi, indică existența unei alte laturi a problemei. Filosoful, deşi percepe ceva care e mai mult decât omenesc, care este divin *(theion ti),* rămâne om; prin urmare, conflictul dintre filosofie şi treburile omeneşti este, în cele din urmă, un conflict în filosoful însuşi. Este conflictul pe care Platon l-a raționalizat şi generalizat ca luptă între corp şi suflet: în timp ce corpul locuieşte în cetatea oamenilor, lucrul divin pe care filosofia îl percepe este văzut de ceva la rândul său divin – sufletul –, rupt cumva de treburile omeneşti. Cu cât un filosof devine mai autentic filosof, cu atât se va separa mai mult de corpul său; dar, fiindcă atât cât este în viață această separație nu poate fi efectiv realizată, filosoful va încerca să facă ceea ce a făcut fiecare cetățean atenian pentru a se separa şi elibera de

necesitățile vieții: își va conduce corpul așa cum un stăpân își conduce sclavii. Dacă obține conducerea cetății, filosoful nu va face altceva față de locuitorii ei decât face deja față de corpul său. Tirania lui va fi justificată atât din perspectiva celei mai bune guvernări, cât și din perspectiva legitimării personale, respectiv prin prisma obedienței sale anterioare, ca muritor, față de comandamentele sufletului său, ca filosof. Proverbele noastre actuale, potrivit cărora numai cei ce se supun au dreptul să comande, sau numai cei ce știu să se conducă pe ei înșiși pot, în chip legitim, să-i conducă pe ceilalți, își au rădăcinile în relația dintre politică și filosofie. Metafora platoniciană a conflictului dintre corp și suflet, concepută inițial pentru a exprima conflictul dintre filosofie și politică, a avut un asemenea impact asupra istoriei noastre religioase și spirituale, încât a pus în umbră baza experienței din care a apărut – la fel cum însăși scindarea platoniciană a omului a pus în umbră experiența originară a gândirii ca dialog al celor doi-într-unul, *eme emautō,* care este rădăcina tuturor acestor scindări. Ceea ce nu înseamnă că respectivul conflict dintre filosofie și politică putea fi lesne topit într-o teorie a relației dintre suflet și corp, ci că nimeni după Platon n-a fost în egală măsură conștient de originea politică a conflictului, sau n-a îndrăznit s-o exprime în termeni atât de radicali.

*

Platon însuși a descris relația dintre filosofie și politică în termenii atitudinii filosofului față de polis. Descrierea se află în parabola peșterii, care formează nucleul filosofiei sale politice, precum și al *Republicii.* Alegoria, în care Platon intenționează să facă un fel de biografie concentrată a filosofului, se desfășoară în trei stadii, fiecare reprezentând un punct de cotitură, o răsucire, și toate trei formând acea *periagōgē holēs tēs*

psychēs, acea răsucire a întregii ființe umane care, pentru Platon, este adevărata formare a filosofului. Primul punct de cotitură se petrece chiar în peşteră; viitorul filosof se eliberează de legăturile care prind „picioarele şi gâtul" oamenilor din peşteră, astfel încât „ei să vadă doar ce se află în fața lor", ochii lor fiind lipiți de un ecran pe care sunt proiectate umbre şi imagini ale lucrurilor. Când se întoarce prima dată, acesta vede în spatele peşterii un foc artificial care luminează lucrurile din peşteră aşa cum sunt ele de fapt. Dacă am analiza povestea, am putea spune că prima *periagōge* este aceea a omului de ştiință care, nemulțumit de ceea ce spun oamenii despre lucruri, „se răsuceşte" pentru a descoperi cum sunt lucrurile însele, indiferent de opinia mulțimii. Căci imaginile de pe ecran erau, pentru Platon, distorsiuni ale acelei *doxa,* şi el a putut folosi metafore luate exclusiv din domeniul vederii şi al percepției vizuale deoarece cuvântul grecesc *doxa,* spre deosebire de cuvântul nostru „opinie", are o puternică conotație legată de vedere. Imaginile de pe ecran la care se uită locuitorii peşterii sunt *doxai* ale lor, ce lucruri le apar şi cum. Dacă vor să se uite la lucruri aşa cum sunt în realitate, trebuie să se răsucească, adică să-şi schimbe poziția, fiindcă, aşa cum am văzut deja, fiecare *doxa* depinde de poziția fiecăruia în lume şi îi corespunde.

Un punct de cotitură mai decisiv în biografia filosofului este acela în care aventurierul solitar se arată nemulțumit de focul din peşteră şi de lucrurile care apar aşa cum sunt şi vrea să descopere de unde vine focul şi care sunt cauzele lucrurilor. Se răsuceşte din nou şi descoperă o ieşire din peşteră, o scară ce-l conduce către cerul senin, un peisaj fără lucruri sau oameni. Aici apar ideile, esențe eterne ale lucrurilor perisabile şi ale muritorilor luminate de soare, ideea ideilor, care-i permite privitorului să vadă şi ideilor să strălucească mai departe. Fiind încă muritor, el nu aparține acestui

spațiu şi nu poate rămâne aici, ci trebuie să se întoarcă în peşteră, în locuința sa terestră, chiar dacă în peşteră nu se mai poate simți acasă.

Fiecare din aceste răsuciri a fost însoțită de o pierdere a simțurilor şi a orientării. Ochii obişnuiți cu aparițiile de umbre de pe ecran sunt orbiți de focul din spatele peşterii. Ochii se obişnuiesc apoi cu lumina slabă a focului artificial, dar sunt orbiți de lumina soarelui. Însă cea mai grea este pierderea orientării ce-i afectează pe aceia ai căror ochi s-au obişnuit cu lumina puternică de sub cerul ideilor şi care acum trebuie să-şi găsească drumul în întunericul din peşteră. Motivul pentru care filosofii nu ştiu ce este bine pentru ei – şi motivul pentru care sunt înstrăinați de treburile omeneşti – e prins în această metaforă: ei nu mai pot vedea în întunericul din peşteră, şi-au pierdut simțul orientării, şi-au pierdut ceea ce am putea numi simțul comun. Când se întorc şi încearcă să le spună locuitorilor peşterii ce-au văzut în afara ei, nu reuşesc să se facă înțeleşi; pentru locuitorii din peşteră, orice le-ar spune ei e ca şi cum lumea ar fi „întoarsă cu susul în jos" (Hegel). Filosoful care se întoarce în peşteră e în primejdie pentru că şi-a pierdut simțul comun necesar orientării într-o lume comună tuturor şi, mai mult, pentru că ceea ce are în minte contrazice simțul comun al lumii.

Ține de aspectele derutante ale mitului peşterii faptul că Platon îi prezintă pe cei aflați în peşteră înțepeniți, înlănțuiți în fața unui ecran, fără vreo posibilitate de a face ceva sau de a comunica unul cu altul. Într-adevăr, cele două cuvinte – cele mai importante din punct de vedere politic – care desemnează activitatea umană, respectiv vorbirea şi acțiunea *(lexis* şi *praxis),* lipsesc evident din poveste. Singura ocupație a locuitorilor peşterii este privitul la ecran; e limpede că le place să vadă de dragul vederii, independent de orice nevoi practice{33}. Cu alte cuvinte, locuitorii peşterii sunt prezentați ca oameni de rând, dar şi cu acea calitate pe

care o au în comun cu filosofii: ei sunt prezentați de Platon ca potențiali filosofi, preocupați în întuneric şi ignoranță cu singurul lucru ce-l preocupă pe filosoful aflat în lumină şi în deplină cunoaştere. Astfel, alegoria peşterii e menită să înfățişeze nu atât cum se vede filosofia dinspre politică, ci cum se vede politica, spațiul treburilor omeneşti, dinspre filosofie. Iar scopul este de a descoperi în spațiul filosofiei acele standarde potrivite pentru o cetate locuită de oameni ai peşterii, dar în acelaşi timp pentru locuitori care, deşi în întuneric şi ignoranță, şi-au format opinii despre aceleaşi subiecte ca filosoful.

Ceea ce Platon nu ne spune în poveste, pentru că ea e gândită pentru aceste scopuri politice, este ce-l distinge pe filosof de ceilalți care apreciază şi ei vederea de dragul vederii, sau ce-l face să pornească în această aventură solitară şi să se rupă din lanțurile cu care e legat de ecranul iluziilor. Din nou, la sfârşitul poveştii, Platon menționează în treacăt pericolele ce-l pândesc pe filosoful care se întoarce şi conchide din aceste pericole că filosoful – deşi neinteresat de treburile omeneşti – trebuie să accepte să conducă, dacă nu din alt motiv măcar de teama de a fi condus de un ignorant. Dar el nu ne spune de ce nu poate să-şi convingă concetățenii – oricum deja lipiți de ecran şi astfel, într-un fel, gata să accepte „lucruri mai înalte", cum le numeşte Hegel – să-i urmeze exemplul şi să aleagă calea ieşirii din peşteră.

Pentru a răspunde la aceste întrebări, trebuie să ne amintim două afirmații ale lui Platon care nu apar în alegoria peşterii, dar fără de care aceasta rămâne obscură şi pe care, ca să spunem aşa, el le socoteşte de la sine înțelese. Una apare în *Theaitetos* – un dialog despre diferența dintre *epistēmē* (cunoaştere) şi *doxa* (opinie) –, acolo unde Platon defineşte originea filosofiei: *mala gar philosophou touto to pathos, to thaumazein; ou gar allē arche philosophias ē hautē* (căci trăirea aceasta:

mirarea, aparține în cel mai înalt grad căutătorului înțelepciunii; nu există alt început al căutării înțelepciunii decât acesta).{34} A doua apare în *Scrisoarea VII,* acolo unde Platon vorbeşte despre acele lucruri care pentru el sunt cele mai grave (*peri hōn egō spoudazo),* adică nu atât filosofia aşa cum o înțelegem noi, ci tema ei eternă şi țelul său. Despre acesta spune *rhēton gar oudamōs estin hōs alla mathēmata, all'ek pollēs synousias gignomenēs... hoion apô pyrospēdēsantos exaphthen phōs* (căci nu e defel ceva de pus în vorbe, ca alte învățături, ci doar printr-o lungă experiență a lucrului acestuia şi printr-o conviețuire cu el se poate întâmpla ca dintr-odată, țâşnind ca din foc, să se înalțe o lumină){35}. În aceste două afirmații avem începutul şi sfârşitul vieții filosofului, pe care mitul peşterii le omite.

Thaumazein, uimirea față de ceea ce este ca atare, reprezintă potrivit lui Platon un *pathos,* ceva ce este îndurat, şi, în această calitate, ceva diferit de *doxazein,* de formarea unei opinii despre ceva. Uimirea pe care omul o îndură, pe care o suportă, nu poate fi pusă în cuvinte pentru că e prea generală pentru cuvinte. Platon trebuie s-o fi descoperit în acele stări traumatice, frecvent amintite, în care Socrate ar fi căzut dintr-odată, de parcă ar fi fost cuprins de extaz, într-o nemişcare completă, privind fără a vedea sau auzi nimic. Faptul că această uimire mută este începutul filosofiei a devenit axiomatic atât pentru Platon cât şi pentru Aristotel. Şi tocmai această relație cu o experiență concretă şi unică a diferențiat şcoala socratică de filosofiile anterioare. Pentru Aristotel, nu mai puțin decât pentru Platon, adevărul suprem se află dincolo de cuvinte. În terminologia aristotelică, receptacolul uman al adevărului este *nous,* spiritul, al cărui conținut este lipsit de *logos (bon ouk eşti logos).* Aşa cum Platon a opus *doxa* adevărului, Aristotel opune *phronēsis* (înțelepciunea practică) lui *nous* (spiritul filosofic){36}. Această uimire față de tot ce este ca atare nu se leagă

niciodată de un lucru particular, şi de aceea Kierkegaard a interpretat-o ca experienţă a non-existenţei, a nimicului. Generalitatea specifică a afirmaţiilor filosofice, care le deosebeşte de afirmaţiile ştiinţelor, îşi are originea în această experienţă. Filosofia ca disciplină specială – şi în măsura în care rămâne astfel – izvorăşte din ea. Şi îndată ce starea lipsită de cuvinte a uimirii este transpusă în cuvinte, ea nu va începe cu afirmaţii, ci va formula în variante infinite ceea ce noi numim întrebările ultime – Ce este fiinţa? Ce e omul? Care e sensul vieţii? Ce e moartea? etc. —, toate având în comun faptul că nu pot primi răspunsuri ştiinţifice. Afirmaţia lui Socrate „ştiu că nu ştiu nimic" exprimă în termeni de cunoaştere această lipsă de răspunsuri ştiinţifice. Dar, într-o stare de uimire, această afirmaţie îşi pierde negativitatea seacă, pentru că rezultatul rămas în mintea persoanei care a suportat acel *pathos* al uimirii poate fi exprimat doar prin: Acum ştiu ce înseamnă să nu ştii; *acum* ştiu că nu ştiu. Tocmai din experienţa faptului de a nu şti, în care se revelează unul din aspectele esenţiale ale condiţiei umane pe pământ, apar întrebările ultime şi nu din faptul raţionalizat, demonstrabil că există lucruri pe care omul nu le ştie, pe care cei ce cred în progres speră să le rezolve într-o zi sau pe care pozitiviştii le consideră irelevante. Prin punerea întrebărilor ultime, fără răspuns, omul se instituie ca fiinţă interogativă. Acesta e motivul pentru care ştiinţa, care pune întrebări la care se poate răspunde, îşi datorează originea filosofiei, o origine care rămâne sursa ei permanentă de-a lungul generaţiilor. Dacă omul şi-ar pierde cândva această facultate de a pune întrebările ultime, şi-ar pierde prin aceasta şi capacitatea de a pune întrebările la care se poate răspunde. Ar înceta să mai fie o fiinţă interogativă – ceea ce n-ar fi doar sfârşitul filosofiei, ci şi al ştiinţei. În ce priveşte filosofia, dacă e adevărat că începe cu *thaumazein* şi sfârşeşte cu muţenia, atunci ea se încheie

exact acolo unde a început. Începutul şi sfârşitul sunt aici una, ceea ce reprezintă cel mai radical dintre aşa-zisele cercuri vicioase ce pot fi găsite în atâtea argumente strict filosofice.

Acest şoc filosofic despre care vorbeşte Platon se infiltrează în toate marile filosofii şi îl despart pe filosoful care-l trăieşte de cei cu care trăieşte. Iar diferența dintre filosofi, care sunt puțini, şi mulțime nu e în niciun caz – aşa cum Platon a arătat deja – faptul că majoritatea nu ştie nimic despre acel *pathos* al uimirii, ci mai degrabă că refuză să-l îndure. Acest refuz este exprimat în *doxazein,* în formarea de opinii despre lucruri asupra cărora omul nu poate avea opinii pentru că standardele comune şi comun acceptate ale simțului comun nu se aplică aici. *Doxa,* cu alte cuvinte, ar putea deveni opusul adevărului fiindcă *doxazein* este într-adevăr opusul lui *thaumazein.* Opiniile nu sunt potrivite atunci când privesc acele subiecte pe care le cunoaştem numai în uimirea mută față de ceea ce este.

Filosoful, care este, aşa-zicând, expert în uimire şi în punerea întrebărilor stârnite de uimire – şi la acest lucru face aluzie Nietzsche atunci când spune că filosoful e omul în jurul căruia se petrec tot timpul lucruri extraordinare –, se află într-un dublu conflict cu polisul. De vreme ce experiența lui cea mai importantă e lipsa de cuvinte, el se plasează în afara spațiului politic în care cea mai înaltă facultate umană este însăşi vorbirea – *logon echōn* este ceea ce face din om un *zoon politikon,* o ființă politică. Mai mult, şocul filosofic îl loveşte pe om în singularitatea sa, adică nu în egalitatea sa cu ceilalți şi nici în absoluta sa distincție față de ei. În acest şoc, omul ca singularitate este, într-un fel, confruntat preț de o clipă cu întregul universului, aşa cum va mai fi confruntat doar în momentul morții sale. El se înstrăinează, oarecum, de cetatea oamenilor, care nu pot privi decât cu suspiciune orice are legătură cu omul ca singularitate.

Dar mai rău prin consecințele sale este celălalt conflict care amenință viața filosofului. De vreme ce *pathos*-ul uimirii nu e străin oamenilor, ci dimpotrivă, e una dintre cele mai generale caracteristici ale condiției umane, şi de vreme ce pentru cei mulți calea de ieşire din această stare este să-şi formeze opinii acolo unde nu e cazul, filosoful va intra inevitabil în conflict cu aceste opinii, pe care le consideră inacceptabile. Şi cum propria experiență a lipsei de cuvinte se exprimă doar prin punerea de întrebări fără răspuns, el are într-adevăr un dezavantaj decisiv atunci când se întoarce la sfera politică. E singurul care nu ştie, singurul care nu are nicio *doxa* distinctă şi clar definită pentru a concura celelalte opinii, despre adevărul sau neadevărul cărora simțul comun vrea să decidă – adică acel al şaselea simț pe care nu numai că-l avem cu toții în comun, dar care ne poziționează în lumea comună, făcând-o astfel cu putință. Dacă filosoful începe să vorbească în această lume a simțului comun, căreia îi aparțin şi prejudecățile şi judecățile noastre comun acceptate, va fi întotdeauna tentat să vorbească în termeni ai non-sensului sau – pentru a-l parafraza pe Hegel – să întoarcă simțul comun cu susul în jos.

Acest pericol s-a ivit odată cu începutul marii noastre tradiții filosofice, cu Platon şi, într-o mai mică măsură, cu Aristotel. Filosoful – mai mult decât conştient, ca urmare a procesului lui Socrate, de incompatibilitatea inerentă dintre experiența filosofică fundamentală şi experiența politică fundamentală – a generalizat şocul inițial şi inițiatic al lui *thaumazein.* Atitudinea socratică s-a pierdut în acest proces nu fiindcă Socrate n-a lăsat nicio scriere sau pentru că Platon l-a distorsionat cu bună ştiință, ci pentru că intuiția socratică, ivită dintr-o relație încă intactă între experiența politică şi cea specific filosofică, s-a pierdut. Căci ceea ce este adevărat despre această uimire, cu care începe întreaga filosofie, nu este adevărat pentru dialogul solitar care i-a urmat.

Singurătatea, sau dialogul gândirii celor doi-într-unul, e parte integrantă a ființării şi a locuirii împreună cu ceilalți, şi în această singurătate nici filosoful nu poate face altceva decât să-şi formeze opinii – şi el ajunge la propria-i *doxa.* Deosebirea față de concetățenii săi nu este că posedă vreun adevăr special la care mulțimea nu are acces, ci faptul că el rămâne mereu gata să suporte *pathos*-ul uimirii, evitând astfel dogmatismul simplilor purtători de opinii. Pentru a putea intra în competiție cu acest dogmatism din *doxazein,* Platon a propus prelungirea indefinită a uimirii mute aflate la începutul şi la sfârşitul filosofiei. El a încercat să transforme într-un mod de viață *(bios theōrētikos)* ceea ce nu poate fi decât un moment trecător sau, pentru a folosi metafora platoniciană, scânteia zburătoare dintre două cremeni. În această încercare, filosoful se instituie pe sine, îşi bazează întreaga existență pe acea singularitate pe care a trăit-o când a suportat acel *pathos* al uimirii. Prin acest gest el distruge pluralitatea condiției umane în sine însuşi.

E limpede că această evoluție, a cărei cauză originară a fost politică, a devenit de mare importanță pentru filosofia lui Platon în general. Ea e deja manifestă în deviațiile curioase de la concepția originară ce pot fi găsite în doctrina sa a ideilor, deviații datorate exclusiv, cred, dorinței sale de a face filosofia utilă pentru politică. Dar ea a fost, desigur, de o importanță mai mare pentru filosofia politică propriu-zisă. Pentru filosof, politica – dacă nu socotim această sferă sub demnitatea sa – a devenit câmpul în care sunt luate în grijă necesitățile elementare ale vieții umane şi căruia i se aplică standarde filosofice absolute. De fapt, politica nu s-a putut conforma niciodată acestor standarde şi de aceea a fost socotită în general o preocupare non-etică, judecată ca atare nu numai de către filosofi, ci şi de mulți alții în secolele ce au urmat, când rezultatele filosofice, formulate la început în opoziție cu simțul

comun, au fost absorbite de opinia publică a celor educați. Politica şi guvernarea sau conducerea au fost identificate, ambele fiind socotite un reflex al ticăloşiei proprii naturii umane, la fel cum şirul faptelor şi suferințelor umane era privit ca un reflex al naturii umane păcătoase. Totuşi, în timp ce statul ideal inuman al lui Platon n-a devenit niciodată realitate, utilitatea filosofiei trebuind să fie apărată de-a lungul secolelor – de vreme ce în acțiunea politică efectivă s-a dovedit total inutilă –, filosofia i-a făcut un serviciu semnificativ omului occidental. Pentru că Platon a deformat, într-un sens, filosofia în scopuri politice, ea a continuat să ofere standarde şi reguli, etaloane şi măsuri cu care mintea omenească a putut cel puțin încerca să înțeleagă ce se întâmplă în sfera treburilor omeneşti. Şi tocmai această utilitate pentru înțelegere s-a sfârşit odată cu apropierea epocii moderne. Scrierile lui Machiavelli sunt primul semn al acestei epuizări, iar la Hobbes găsim, pentru prima dată, o filosofie care nu mai are nevoie de filosofie, ci pretinde că purcede din ceea ce simțul comun ia drept ceva de la sine înțeles. Marx, care este ultimul filosof politic al lumii occidentale şi care mai descinde încă din tradiția începută odată cu Platon, a încercat în cele din urmă să răstoarne această tradiție, categoriile sale fundamentale şi ierarhia valorilor sale. Cu această răsturnare, tradiția a ajuns, într-adevăr, la capăt.

Remarca lui Tocqueville potrivit căreia, „pe măsură ce trecutul încetează să-şi arunce lumina înspre viitor, mintea omului rătăceşte în obscuritate" a fost scrisă într-o situație în care categoriile filosofice ale trecutului nu mai erau suficiente pentru a înțelege. Trăim astăzi într-o lume în care nici măcar simțul comun nu mai are sens. Epuizarea simțului comun în lumea de azi semnalează că filosofia şi politica, în ciuda vechiului lor conflict, au suferit aceeaşi soartă. Ceea ce înseamnă că problema filosofiei şi politicii, sau necesitatea unei noi filosofii politice din care ar putea apărea o nouă ştiință a

politicii, este din nou la ordinea zilei.

Filosofia, filosofia politică ca şi toate celelalte ramuri ale sale, nu va putea tăgădui niciodată că-şi are originea în *thaumazein,* în uimirea față de ceea ce este ca atare. Dacă, în ciuda înstrăinării lor necesare de viața de zi cu zi a treburilor omeneşti, filosofii vor ajunge vreodată la o adevărată filosofie politică, ar trebui să facă în aşa fel încât pluralitatea oamenilor, din care ia naştere întreaga sferă a treburilor omeneşti – în măreția şi în micimea sa –, să devină obiectul mirării lor. Biblic vorbind, ei ar trebui să accepte – aşa cum acceptă în uimirea lipsită de cuvinte miracolul universului, al omului şi al ființei – miracolul că Dumnezeu nu a creat Omul, ci „bărbat şi femeie a creat El". Ar trebui să accepte, depăşind resemnarea slăbiciunii umane, faptul că „nu e bine pentru om să fie singur".{37}

Tradiția gândirii politice

Deşi vorbim despre sfârşitul tradiției, nu vrem câtuşi de puțin să negăm faptul că mulți oameni, poate chiar majoritatea (deşi de acest lucru mă îndoiesc), trăiesc încă în conformitate cu standardele tradiționale. Ceea ce contează este faptul că, începând din secolul al XIX-lea, tradițiile au rămas impenetrabil tăcute ori de câte ori s-au confruntat cu probleme specific moderne, precum şi faptul că, pretutindeni unde este modernă şi a trecut prin transformările aduse de industrializare şi de egalitatea universală, viața politică a nesocotit constant propriile standarde. Situația a fost intuită de marii pesimişti ai istoriei, găsindu-şi cea mai însemnată exprimare, chiar dacă nu şi cea mai dramatică, în opera lui Jacob Burckhardt. Mai surprinzător e însă faptul că primele prevestiri ale inevitabilei catastrofe – nu în sens fizic sau strict politic, ci în sensul unei iminente ruperi a continuității tradiției – le găsim în mijlocul secolului al XVIII-lea, la Montesquieu şi, ceva mai târziu, la Goethe. Desi niciunul n-a fost acuzat vreodată că ar fi un profet al pieirii, amândoi s-au exprimat fără echivoc asupra subiectului.

Montesquieu scrie în *Spiritul legilor.* „Majoritatea popoarelor Europei sunt conduse, încă, de obiceiuri. Dar dacă printr-un lung abuz de putere, dacă printr-o mare cucerire, s-ar institui la un moment dat despotismul, n-ar mai exista nici obiceiuri şi nici putere pentru a-i

rezista." Montesquieu se temea că obiceiurile au rămas singurii factori stabilizatori în societatea secolului al XVIII-lea şi că legile – care, potrivit lui, „guvernează acțiunea cetățenilor", stabilizând astfel corpul politic aşa cum obiceiurile stabilizează societatea – şi-au pierdut validitatea. După nici treizeci de ani, Goethe îi scrie lui Lavater într-o dispoziție similară: „Precum un mare oraş, lumea noastră morală şi politică e subminată de căi subterane, de pivnițe şi canale, la ale căror conexiuni şi amplasări nimeni nu pare să reflecteze sau să se gândească; cei care ştiu însă câte ceva despre ele vor socoti mult mai lesne de înțeles că aici sau acolo, acum sau mai târziu, pământul se surpă, fumul se ridică printr-o crăpătură şi se aud voci stranii." Ambele fragmente sunt scrise înainte de Revoluția Franceză, şi a fost nevoie de peste 150 de ani pentru ca obiceiurile societății europene să facă loc, în cele din urmă, acestei lumi subterane, care s-a ridicat la suprafață facându-şi auzit glasul în concertul politic al lumii civilizate. Abia atunci putem spune, cred, că epoca modernă, începută în secolul al XVII-lea, a dat cu adevărat naştere lumii moderne în care trăim astăzi.

Ține de natura tradiției să fie acceptată sau absorbită, cum s-ar zice, de simțul comun, care ordonează datele particulare şi idiosincratice ale celorlalte simțuri ale noastre, alcătuind lumea pe care o locuim împreună şi o stăpânim în comun. În acest înțeles general, simțul comun indică faptul că în condiția umană a pluralității oamenii îşi verifică datele oferite de simțurile particulare în raport cu datele comune ale celorlalți (exact aşa cum vederea, auzul şi alte percepții ale simțurilor țin de condiția umană în singularitatea sa şi garantează că omul poate înțelege singur: pentru percepția *perse*, el n-are nevoie de ceilalți). Indiferent dacă spunem că domeniul său specific de competență îl reprezintă pluralitatea oamenilor sau caracterul comun al lumii oamenilor, simțul comun operează evident mai ales în

domeniul public al politicii şi al moravurilor, şi tocmai acest domeniu suferă atunci când simțul comun şi judecățile lui de la sine înțelese nu mai funcționează, nu mai au sens.

Din punct de vedere istoric, simțul comun este, ca şi tradiția, de origine romană. Nu înseamnă că grecilor şi iudeilor le-ar fi lipsit simțul comun, dar numai romanii l-au dezvoltat într-atât încât să devină criteriul principal în organizarea treburilor public-politice. Odată cu romanii, amintirea trecutului a devenit o chestiune de tradiție, şi tocmai în simțul tradiției si-a găsit dezvoltarea simțului comun expresia cea mai importantă. De atunci, simțul comun a fost legat şi alimentat de tradiție, astfel încât, atunci când standardele tradiției încetează să mai aibă sens şi să mai servească drept reguli generale sub care pot fi subsumate toate exemplele particulare, sau majoritatea lor, simțul comun se atrofiază inevitabil. Totodată, trecutul, amintirea a ceea ce avem în comun ca origine comună, e amenințat de uitare. Judecățile simțului comun ataşate tradiției extrăgeau şi salvau din trecut tot ce era conceptualizat de tradiție şi deopotrivă încă aplicabil la condițiile prezentului. Această metodă „practică", de bun-simț, a reamintirii nu cerea niciun efort, ea ne era dată ca moştenire comună, într-o lume comună. Prin urmare, atrofierea sa a generat imediat o atrofiere a dimensiunii trecutului, inițiind mişcarea insinuantă şi irezistibilă a superficialității care întinde un văl al lipsei de sens asupra tuturor sferelor vieții moderne.

În mare măsură, aşadar, existenta însăşi a tradiției a avut drept rezultat o periculoasă identificare a ei cu trecutul. Această identificare, înrădăcinată în simțul comun, s-a dovedit prin extraordinara soliditate a capacitate de cuprindere a categoriilor tradiționale în raport cu multe schimbări, dintre cele mai radicale câteodată. Ce poate fi mai impresionant decât

supraviețuirea lor de la declinul Greciei la ridicarea Romei, de la căderea Imperiului Roman la completa lor absorbție (din punctul de vedere al tradiției gândirii politice) în doctrina creştină? Schimbările radicale din trecutul nostru istoric sunt mai mari – deşi s-ar putea ca noi să fim cei mai proşti judecători în această privință – decât tot ce s-a întâmplat de la începutul epocii moderne, în ciuda faptului că revoluțiile politică şi industrială din secolele al XVIII-lea şi al XIX-lea au pus sub semnul întrebării toate standardele morale şi politice tradiționale. Dimensiunea schimbărilor revoluționare moderne este mult mai profundă doar când o măsurăm în termenii tradiției, nu şi când o comparăm cu răsturnările politice majore ale istoriei noastre.

Sfârşitul tradiției noastre nu reprezintă, desigur, nici sfârşitul istoriei şi nici al trecutului, în general vorbind. Istoria şi tradiția nu sunt unul şi acelaşi lucru. Istoria are multe începuturi şi multe sfârşituri, fiecare sfârşit fiind un nou început, fiecare început însemnând un sfârşit a ceea ce a fost înainte. Mai mult, putem data tradiția cu mai multă sau mai puțină certitudine, dar nu ne mai putem data istoria. Conştiința istorică modernă (şi e îndoielnic că vreo altă perioadă a trecutului a cunoscut ceva similar) a început şi şi-a găsit expresia definitivă atunci când, acum mai puțin de 200 de ani, vechea practică a numărării secolelor dintr-un punct clar definit – întemeierea Romei, de pildă, sau anul naşterii lui Iisus – a fost abandonată pentru numărătoarea înainte şi înapoi de la anul unu *(cf* Cullmann, *Christ and Time,* Philadelphia, 1950), Decisiv în această practică nu e faptul că naşterea lui Iisus apare ca moment de cotitură al istoriei lumii (multe secole precedente au privit-o astfel într-un chip mai hotărât şi mai plin de semnificație, fără să ducă totuşi la această cronologie modernă), ci că atât trecutul, cât şi viitorul trimit acum la o infinitate a timpului, în care

putem spori trecutul la fel cum putem spori viitorul. Această dublă perspectivă către infinit, care corespunde mai bine noii noastre conştiinţe istorice, nu numai că într-un fel contrazice mitul biblic al creaţiei, dar elimină totodată mult mai vechea şi mai generala întrebare dacă timpul istoric ca atare poate avea un început. Prin propria sa cronologie, modernitatea a instaurat un fel de nemurire terestră potenţială pentru umanitate.

Doar o parte relativ mică a acestei istorii a fost conceptualizată în tradiţia noastră, a cărei importanţă constă în faptul că orice trăire, gând sau faptă ce nu intra în categoriile şi standardele prescrise, formulate de la începutul ei, era în pericol constant de a fi uitată. Sau, dacă acest pericol era preîntâmpinat prin poezie şi religie, ceea ce nu era conceptualizat rămânea cu certitudine neclar în tradiţia filosofică, şi astfel, oricât de glorios sau pios ar fi fost păstrat în memorie în alte chipuri, lipsit de acea influenţă formativă şi directă pe care doar tradiţia (nu şi puterea de convingere a frumuseţii sau forţa de penetrare a pietăţii) o poate purta şi transmite secolelor următoare. Lipsurile tradiţiei noastre cu privire la istoria noastră sunt mai pronunţate în tradiţia gândirii politice decât în tradiţia filosofică în general. Am putea lesne şi cu folos enumera în detaliu acele experienţe politice ale umanităţii occidentale care nu şi-au găsit locul – au rămas orfane, cum ar veni în gândirea politică tradiţională. Printre ele se află experienţa timpurie a grecilor din perioada premergătoare polisului, aşa cum a existat ea în lumea homerică în înţelesul conferit măreţiei faptelor şi întreprinderilor umane, care şi-a găsit ecoul în istoriografia greacă. La începutul lucrării sale, Tucidide spune că povesteşte istoria războiului peloponeziac pentru că, din punctul său de vedere, a fost „cea mai mare frământare în lumea elenică şi… pentru cea mai mare parte a omenirii”. Herodot scrie nu numai pentru a salva de la uitare tot ce au făcut acei oameni, ci şi

pentru a împiedica faptul ca acțiuni măreţe şi minunate să rămână fără cinstirea cuvenită. Cinstire necesară din cauza fragilității acțiunii omeneşti, singura, între toate celelalte tipuri de realizări ale omului, mai trecătoare decât viața însăşi, puternic dependentă de pomenirea ei în cinstirea adusă de poeți sau în consemnările istoricilor, ale căror opere, deşi nu erau încă socotite mai măreţe decât faptele în sine, au fost întotdeauna recunoscute ca mai durabile.

Eroul, „mare în faptă şi în vorbă", cum era numit Ahile, avea nevoie de un poet – nu profet, ci vizionar –, al cărui dar divin vede în trecut ceea ce merită spus prezentului şi viitorului. Acest trecut al Greciei din perioada premergătoare polisului e sursa vocabularului politic grecesc care mai supraviețuieşte încă în toate limbile europene; cu toate acestea, tradiția filosofiei politice, care a început în momentul decăderii incipiente a vieții polisului grec, nu putea decât să formuleze şi să categorisească aceste experiențe timpurii în termenii polisului, cu rezultatul că însuşi cuvântul „politică" derivă din această formă specifică de viață politică şi trimite la ea, proiectând asupră-i un fel de validitate universală. Din sensurile originare ale unor termeni precum *archein* şi *prattein* s-au păstrat numai urme rudimentare, astfel încât, fie că ştim, fie că nu, când vorbim sau ne gândim la acțiune, care la urma urmei este unul dintre cele mai importante concepte, ba poate chiar conceptul central al ştiinței politice, avem în minte un sistem categorial de mijloace şi scopuri, de conducere şi supunere față de conducere, de interese şi standarde morale. Acest sistem îşi datorează existența începutului filosofiei politice tradiționale, dar în el cu greu îşi găseşte loc spiritul întreprinzător care inițiază o acțiune şi o urmăreşte, împreună cu ceilalți, până la încheierea sa, spirit ce însufleța cândva cuvinte precum *archein* şi *prattein.* În greaca clasică, *arche* are două înțelesuri, „început" şi „conducere", dar anterior indica

faptul că cine începe o acțiune este conducătorul firesc al acelei acțiuni care, pentru a fi realizată, reclamă în mod necesar *prattein* din partea celor ce-l urmează pe inițiator.

Aspectul esențial este presupunerea că numai faptele umane posedau şi vădeau o măreție specifică proprie, astfel încât pentru justificarea lor nu era necesar un „scop", un *tebs* suprem, ba nu putea fi nici măcar folosit. Nimic nu e mai străin de experiența faptelor umane în perioada premergătoare polisului decât definiția aristotelică a lui *praxis,* care a dominat autoritar întreaga tradiție: „pentru că, legat de onoare sau dezonoare, acțiunile nu diferă atât prin ele însele, cât în finalitate şi cauză finală" (*Politica*, VII, 1333 a 9—10{38}). Diferența dintre lucrurile date de la natură ca parte a universului (dar şi universul însuşi) şi treburile omeneşti care-şi datorează existența omului nu era că ultimele sunt mai puțin mărețe, ci că nu sunt nemuritoare. Nici moralitatea omului, nici fragilitatea treburilor omeneşti nu reprezentau încă argumente împotriva măreției omului şi a potențialei măreții a faptelor sale. Gloria, posibilitatea specific umană a nemuririi, se datora tuturor lucrurilor care vădeau măreție. În simțul lor pentru măreția faptelor umane şi a evenimentelor, istoricii greci, Tucidide nu mai puțin decât Herodot, erau descendenți ai lui Homer şi Pindar. Când consemnau acele lucruri care, datorită măreției lor, trebuiau salvate de uitare pentru posteritate, ei nu erau preocupați de grija istoricului modern de a explica şi de a prezenta un flux continuu de întâmplări. La fel ca poeții, ei îşi spuneau poveştile de dragul gloriei omeneşti; în acest sens, poezia şi istoria au încă, în esență, aceeaşi temă: acțiunile oamenilor, care le determină viețile şi din care se alcătuieşte destinul lor bun sau rău *(cf.* Aristotel, *Poetica,* VI 1450 a12—13). Sentimentul că măreția omenească se poate revela doar în faptă şi suferință apare încă în noțiunea lui

Burckhardt de „măreție istorică” şi a fost întotdeauna prezent în poezie şi teatru Dar acest lucru n-a fost niciodată luat în considerare de tradiția gândirii noastre politice, care a început după ce idealul eroului, al „celui mare în faptă şi în vorbă”, a lăsat locul omului de stat înțeles ca legiuitor, a cărui funcție nu era să acționeze, ci să impună reguli permanente circumstanțelor schimbătoare şi treburilor instabile ale oamenilor care acționează.

Această izolare manifestată de tradiția noastră încă de la început față de experiențele politice ce nu intrau în cadrul său – chiar dacă erau experiențe ale trecutului său direct, astfel încât vocabularul ei trebuia reinterpretat, cuvintele trebuind să primească noi înțelesuri – a rămas una din caracteristicile sale remarcabile. Simpla tendință de a exclude tot ce nu era compatibil cu ea s-a transformat într-o mare putere de excludere, care a păstrat neştirbită tradiția în confruntarea sa cu toate experiențele noi, contradictorii sau divergente. De fapt, tradiția nu putea împiedica apariția acestor experiențe şi exercitarea influenței lor formative asupra vieții spirituale efective a umanității occidentale. Uneori, această influență era cu atât mai mare cu cât nu exista niciun gând limpede care să-i corespundă şi să-i servească drept bază de dispută sau reconsiderare, astfel încât conținutul său era socotit de la sine înțeles. Este şi cazul modului nostru de a înțelege tradiția însăşi, a cărui origine e romană şi se bazează pe o experiență politică specific romană, deşi abia dacă joacă vreun rol în istoria gândirii politice.

În puternic contrast cu experiența perioadei timpurii premergătoare polisului, ca şi a perioadei polisului grec, stă experiența romană potrivit căreia acțiunea politică constă în întemeierea şi apărarea lui *civitas*. Într-un sens, credința în caracterul sacru al acestei întemeieri ca forță constrângătoare pentru toate generațiile următoare corespunde unei experiențe politice specific

greceşti din care, prin doar câteva surse ale literaturii greceşti, aflăm ce rol important trebuie să fi jucat ea în viaţa oraşelor-state din Grecia: experienţa colonizării, plecarea cetăţenilor din căminul lor, căutarea unui nou pământ şi în cele din urmă întemeierea unui nou polis. Acesta este sensul veşnic prezent al suferinţelor şi rătăcirilor povestite în *Eneida,* care au un singur ţel şi se încheie odată cu întemeierea Romei, *dutn conderet Urbem,* eveniment pe care Vergilius îl rezumă la începutul epopeii sale într-un singur vers: *tantae molis eratRomanam condere gentem* (I, 35) – „trude aşa mari trebuiau sprea-a naşte poporul romanic”{39} –, reluat deopotrivă de poeţii şi istoricii romani ca început al istoriei lor; astfel încât prin legenda întemeietoare a *Eneidei* populaţia romană s-a legat de istoria Greciei, la fel cum a învăţat propriul alfabet din colonia grecească Cumae. Această legătură a fost stabilită cu o precizie pentru care trebuie să fim veşnic recunoscători, minunându-ne mereu de o istorie care aparent n-a pierdut niciodată din vedere, sau n-a uitat, sau n-a lăsat să rămână fără consecinţe nimic din ce era socotit cu adevărat măreţ. Odată cu preluarea experienţei greceşti a colonizării, pierdută pentru gândirea greacă, istoria romană a încorporat şi experienţa politică negrecească a caracterului sacru ai căminului şi familiei, de care grecii s-au izbit la Troia şi care se păstrează în cinstirea pe care Homer o aduce lui Hector, în despărţirea sa de Andromaca şi în moartea sa, care, spre deosebire de cea a lui Ahile, n-a fost închinată propriei glorii nemuritoare, ci a reprezentat o jertfa adusă cetăţii şi familiilor sale, vetrei şi căminului, adică ceea ce mai târziu va fi circumscris de cuvântul *pietas,* pietatea plină de respect faţă de conţinutul efectiv ai religiei romane: zeii căminului (*penates*), care aparţin familiei şi cetăţii. *Eneida* glăsuieşte ca şi cum Hector ar fi fost cel menit să sufere soarta lui Ulise, în sensul că rezultatul rătăcirilor nu este o întoarcere, ci întemeierea unui nou cămin,

prin care atât întemeierea cât şi căminul dobândesc o nouă şi decisivă forță.

Întrucât colonizarea greacă a devenit evenimentul politic central pentru romani, Roma n-a reuşit, spre deosebire de cetățile greceşti, să repete propria întemeiere prin crearea de colonii. Întemeierea Romei a rămas unică şi irepetabilă: mlădițele sale în Italia au rămas sub jurisdicție romană, ceea ce nu s-a întâmplat cu nicio colonie grecească. Toată istoria Romei se bazează pe această întemeiere socotită un început pentru eternitate. Întemeiată pentru eternitate, Roma a rămas, chiar şi pentru noi, singura Cetate Eternă. Această sanctificare a uriaşului, aproape supraomenescului şi deci legendarului efort de întemeiere, de ridicare a unei noi vetre şi a unui nou cămin, a devenit piatra de temelie a religiei romane, în care activitatea politică şi cea religioasă erau considerate a fi una. În cuvintele lui Cicero, „nu există domeniu în care virtutea să nu se apropie mai mult de esența divină *(numen)* decât întemeierea unei noi cetăți (*civitas*) sau apărarea cetăților deja întemeiate" *(De re publica,* VII, 12). Religia era puterea care asigura întemeierea oferind zeilor un sălaş printre oameni. Zeii romani locuiau în templele Romei, spre deosebire de cei ai grecilor, care, deşi ocroteau cetățile oamenilor şi puteau sălăşlui temporar în ele, îşi aveau propriul sălaş în Olimp, departe de locuințele muritorilor.

Această religie romană bazată pe întemeiere a făcut ca păstrarea celor transmise de strămoşi, *maiores* sau cei mai bătrâni, să fie o datorie sfântă. Tradiția a devenit astfel sacră, influențând nu doar Republica Romană, ci supraviețuind şi transformării acesteia în imperiu. Ea a menținut şi transmis autoritatea bazată pe mărturia strămoşilor care au fost martori ai acestei întemeieri sacre. Religia, autoritatea şi tradiția au devenit astfel inseparabile, exprimând sacra forță constrângătoare a unui început înzestrat cu autoritate, de care rămâneai

legat prin puterea tradiției. Pretutindeni acolo unde *pax Romana* a Imperiului Roman a impus ceea ce în final a devenit civilizația occidentală, această trinitate romană a prins rădăcini, dimpreună cu concepția romană a comunității umane ca *societas,* trăirea laolaltă a *socii*-ilor, oameni aliați pe temeiul bunei-credințe. Dar deplina tărie a spiritului roman, sau tăria unei temelii suficient de solide pentru înălțarea unei comunități politice, s-a arătat abia după căderea Imperiului Roman, când noua Biserică creştină a devenit atât de profund romană, încât a reinterpretat învierea lui Cristos ca piatră de temelie pe care avea să fie aşezată o altă instituție permanentă. Odată cu repetarea întemeierii Romei prin întemeierea Bisericii Catolice, marea trinitate politică romană religie-tradiție-autoritate a putut fi transmisă în era creştină, devenind un miracol de longevitate pentru o instituție, miracol comparabil doar cu cel al istoriei de o mie de ani a Romei antice.

Ca instituție publică ce a moştenit concepția politică romană a religiei, Biserica creştină a reuşit să depăşească puternica tendință antiinstituțională a crezului creştin, atât de evidentă în Noul Testament. Chemată de Constantin chiar înainte de căderea Romei să dobândească pentru imperiul în declin ocrotirea „celui mai puternic Zeu" şi să întinerească religia romană, ai cărei zei nu mai erau suficient de puternici, Biserica avea deja o tradiție proprie bazată pe viața şi faptele lui Iisus relatate în Evanghelii. Piatra sa de temelie a devenit, şi a rămas de atunci încoace, nu simpla credință creştină sau obedienta iudaică față de legea divină, ci mai degrabă mărturia adusă de *auctores,* din care ea îşi extrage propria autoritate, transmițând-o *(trudere)* sub forma tradiției din generație în generație. Deoarece, în calitate de nouă ocrotitoare a Imperiului Roman, Biserica a păstrat neştirbită trinitatea esențialmente romană religie-autoritate-tradiție, ea a reuşit să devină în cele din urmă moştenitoarea Romei,

oferindu-le oamenilor „adunați laolaltă în Biserica creştină un sentiment al cetățeniei pe care nici Roma, nici municipalitatea nu le mai puteau oferi" (R.H. Barrow, *The Romans,* [1949], p. 194). Faptul că formula romană a putut supraviețui neştirbită în Evul Mediu creştin, prin simpla transformare a întemeierii Romei în întemeiere a Bisericii Catolice, este probabil cel mai mare triumf al spiritului roman. Ruptura adusă de Reformă în această tradiție n-a fost hotărâtoare, căci ea n-a pus la îndoială decât autoritatea Bisericii Catolice, nu şi trinitatea religie – autoritate – tradiție. Ruptura a făcut posibile mai multe „biserici" în locul Bisericii Catolice unice, dar n-a abolit şi nici n-a intenționat să abolească o religie bazată pe autoritatea celor care au fost martori ai întemeierii sale ca unic eveniment istoric şi a căror mărturie este păstrată vie de tradiție. Dar, de atunci încoace, prăbuşirea oricăreia dintre cele trei – religie, autoritate sau tradiție – a atras după sine şi căderea celorlalte două. Fără confirmarea credinței religioase, nici autoritatea, nici tradiția nu sunt sigure. Fără susținerea mijloacelor tradiționale ale înțelegerii şi judecății, atât religia cât şi autoritatea sunt menite să se clatine. Şi este o eroare a mişcării autoritare din gândirea politică să creadă că autoritatea poate supraviețui declinului religiei instituționale şi rupturii în continuitatea tradiției. Toate trei au fost condamnate atunci când, odată cu începutul epocii moderne, vechea credință în caracterul sacru al întemeierii din trecutul îndepărtat a făcut loc unei noi credințe în progres şi în viitor ca progres nesfârşit, ale cărui posibilități nelimitate nu numai că nu puteau fi legate de nicio întemeiere trecută, dar nu puteau fi decât frânate în potențialitatea lor nelimitată de orice nouă întemeiere.

Transformarea acțiunii, menționată anterior, în conducere şi supunere față de conducere – adică, în cei ce comandă şi cei ce execută comenzile – este un

rezultat inevitabil atunci când modelul pentru înțelegerea acțiunii e luat din spațiul privat al vieții domestice şi transpus în spațiul public-politic unde are loc acțiunea propriu-zisă, ca activitate ce are loc numai între *persoane*{40}. Înțelegerea acțiunii drept executare a ordinelor, şi deci distincția, în sfera politică, între cei care *ştiu* şi cei care *fac,* a rămas inerentă conceptului de conducere, fiindcă respectivul concept şi-a croit drum în teoria politică prin evenimentele speciale trăite de filosof cu mult înainte să poată fi efectiv justificat prin experiența politică generală. Înainte să coincidă cu necesitățile politice în declinul şi ruina corpurilor politice antice, dorința de a conduce a fost fie dorința tiranică de a domina, fie rezultatul incapacității filosofului de a-şi pune de acord modul de viață şi preocupările cu sfera public-politică, unde pentru el, ca şi pentru ceilalți greci, posibilitățile specific umane se puteau manifesta în chip pe deplin adecvat. Conceptul de conducere, aşa cum îl găsim la Platon şi aşa cum a dobândit autoritate în tradiția gândirii politice, are două surse distincte în experiența privată. Una dintre ele este experiența, împărtăşită de Platon cu ceilalți greci, potrivit căreia a conduce însemna înainte de toate a conduce sclavi şi se manifesta într-o relație de comandă şi obedință stăpân-sclav. Cealaltă era nevoia „utopică" a filosofului de a deveni conducătorul cetății, adică de a impune cetății acele „idei" care pot fi sesizate doar în singurătate. Ele nu pot fi oferite mulțimii prin metoda convențională a persuasiunii, mod specific grecesc de a câştiga predominanță şi proeminență, pentru că revelarea şi perceperea lor nu sunt comunicabile prin intermediul discursului şi mai puțin prin tipul de discurs caracteristic persuasiunii.

Astfel, în timp ce consecințele experienței întemeierii au avut cea mai profundă influență, nu numai asupra sistemului nostru juridic, ci în primul rând asupra cursului istoriei noastre religioase şi spirituale,

semnificația sa politică ar fi fost pierdută dacă n-ar fi existat revoluțiile din secolul al XVIII-lea din Franța şi America, care n-au fost doar jucate în costume romane, cum spunea Marx, ci au reînviat efectiv contribuția fundamentală a Romei la istoria occidentală. Entuziasmul stârnit cândva în inimile oamenilor de simplul cuvânt „revoluție" pornea din mândria şi venerația față de măreția întemeierii, în timp ce motivul pentru care experiența întemeierii – în ciuda copleşitoarei influențe a Romei asupra conceptelor noastre de tradiție şi autoritate – abia dacă a influențat propria noastră tradiție de gândire politică rezidă, paradoxal, în respectul roman fată de întemeiere, oriunde ar fi avut loc aceasta. Filosofia greacă, deşi niciodată pe deplin acceptată şi uneori chiar vehement contestată (în special de către Cicero), şi-a impus totuşi categoriile asupra gândirii politice pentru că romanii au recunoscut-o drept singura şi deci eterna întemeiere a filosofiei, în acelaşi fel în care au cerut ca întemeierea Romei să fie recunoscută de întreaga lume drept singura şi deci eterna întemeiere politică a lumii. Este o eroare să credem că ceea ce noi, în civilizația occidentală, numim tradiție – tradiție prăbuşită sub ochii noştri la începutul epocii moderne – este identic cu societățile constrângător tradiționale ale popoarelor aşa-zis primitive sau cu uniformitatea atemporală a civilizațiilor asiatice antice, deşi este adevărat că prăbuşirea tradiției noastre a determinat colapsul societăților tradiționale pretutindeni pe mapamond. Fără sanctificarea întemeierii ca eveniment unic de către romani, civilizația greacă, inclusiv filosofia greacă, n-ar fi devenit niciodată fundamentul unei tradiții, deşi ar fi putut fi păstrate prin efortul unor învățați din Alexandria într-o modalitate neconstrângătoare, neobligatorie. Propriu-zis, tradiția noastră începe cu acceptarea de către romani a filosofiei greceşti ca fundament indiscutabil şi imperios constrângător, ceea ce a făcut ca Roma să nu poată

dezvolta o filosofie, nici măcar o filosofie politică, lăsând prin urmare experiența ei specific politică fără o interpretare adecvată.

Deşi nu constituie preocuparea noastră directă, putem menționa în treacăt următorul lucru: consecințele concepției romane privitoare la tradiție n-au fost mai puțin hotărâtoare pentru istoria filosofiei decât pentru istoria gândirii politice. Spre deosebire de politică, unde trinitatea tradiție-autoritate-religie are o bază autentică în experiența întemeierii şi apărării lui *civitas,* filosofia este, ca să spunem aşa, antitradițională prin natura ei. Şi aşa a fost înțeleasă de Platon însuşi, dacă dăm crezare propriei sale afirmații potrivit căreia originea filosofiei se află în *thaumazein*, a se minuna şi a fi lovit de uimire, a o îndura, care reprezintă preocuparea filosofului *(mala gar philosophou touto to pathos, to thaumazein, ou gar allē archē philosophias ē hautē – Theaitetos*, 155d), o afirmație care ulterior a fost citată aproape *ad litteram* de Aristotel, care i-a dat o interpretare diferită (*Metafizica*, I, 982 b9). Mai exact, când Platon a remarcat că originea filosofiei este acel *pathos* al uimirii față de tot ce este, el nu era conştient că tradiția, a cărei funcție principală este să ofere răspunsuri la toate întrebările canalizându-le spre categorii predeterminate, ar putea vreodată să amenințe existența însăşi a filosofiei. Dar această amenințare este implicită la filosofi moderni precum Leibniz şi Schelling (şi explicită la Heidegger), atunci când declară că originea filosofiei se găseşte în întrebarea fără răspuns: De ce există mai degrabă ceva decât nimic? Atacul violent al lui Platon la adresa lui Homer, care atunci era socotit de secole „educatorul întregii Elade", reprezintă încă pentru noi cel mai uimitor semn al unei culturi conştiente de trecutul său, dar lipsite de orice înțeles al puterii constrângătoare a tradiției. Nimic fie şi numai pe departe asemănător nu este de conceput în literatura latină. Ce s-ar fi întâmplat însă cu filosofia dacă simțul

roman al tradiției n-ar fi fost ținut constant sub control de filosofia greacă se poate vedea dintr-o remarcă făcută de Cicero într-una dintre lucrările sale aşa-zis filozofice, unde exclamă (într-un context lipsit de relevanță): „Nu e o ruşine pentru filosofi să pună la îndoială ceea ce nici măcar țăranii nu socotesc îndoielnic?" *(De officiis,* III, 77) – de parcă n-ar fi fost din totdeauna treaba supărătoare a filosofului să pună la îndoială ceea ce fiecare dintre noi consideră de la sine înțeles în viața de zi cu zi şi de parcă n-ar merita pus la îndoială sau cercetat în chip filosofic nimic din ce aparține, în cuvintele lui Kant, lucrurilor de la sine înțelese (*Selbstverständlichkeiten)* ale vieții sau lumii. Filosofia, oriunde şi oricând a atins adevărata măreție, a trebuit să rupă chiar şi cu propria tradiție, însă nu acelaşi lucru se poate spune despre gândirea politică, filosofia politică devenind astfel mai legată de tradiție decât orice altă ramură a metafizicii occidentale.

Nicăieri, poate, nu sunt mai evidente lipsurile tradiției noastre în ceea ce priveşte şirul experiențelor politice efective ale lumii occidentale decât în abandonarea tăcută de către scolastică a experiențelor politice centrale ale creştinismului timpuriu. Odată ce Augustin a devenit neoplatonician, iar Toma d'Aquino, neoaristotelician, filosofiile lor politice au extras din Evanghelii numai acele caracteristici care au corespuns, precum *civitas terrena* şi *civitas Dei,* dihotomiei platoniciene dintre viața trăită în „peştera" treburilor omeneşti şi viața trăită în lumina puternică a adevărului „ideilor"; sau dihotomiei dintre *vita activa* şi *vita contemplativa,* derivată din ierarhia aristotelică în care *bios politikos* este inferioară lui *bios theōrētikos* – pentru că numai *theōrein,* adică „vederea" care duce la cunoaştere, are demnitate în sine, în timp ce acțiunea este întotdeauna un mijloc pentru altceva. Nu intenționez să neg aici faptul că respectivele dihotomii au căpătat un sens cu totul diferit în filosofia creştină

sau că noțiunile de *civitas Dei* şi *vita contemplativa* semănau în esență prea puțin cu noțiunile anterioare ale filosofiei antice. Esențial e mai degrabă faptul că acele experiențe care nu se încadrau în aceste dihotomii descrise de filosofiile politice ale lui Platon şi Aristotel pur şi simplu nu intrau deloc în spațiul teoriei politice, ci rămâneau legate de o sferă religioasă în care îşi pierdeau treptat orice importanță pentru acțiune până la a deveni, odată cu secularizarea, pioase banalități.

Acesta a fost cazul cu concluzia unică şi îndrăzneață pe care Iisus din Nazaret a tras-o din acea dilemă a acțiunii umane care a marcat în egală măsură politica antică şi considerațiile istorice moderne. Incertitudinea acțiunii umane, în sensul că nu ştim niciodată cu adevărat ce facem în momentul în care începem să acționăm în cadrul păienjenişului de interrelații şi dependențe mutuale ce alcătuieşte câmpul acțiunii, era socotită de filosofia antică argumentul suprem împotriva seriozității treburilor omeneşti. Mai târziu, această incertitudine a determinat cunoscutele afirmații proverbiale că oamenii care acționează se mişcă într-o plasă de greşeli şi de vinovăție inevitabilă. Deja filosofia medievală, şi chiar mai mult decât ea filosofia creştină în»» epoca modernă, au văzut mâna providenței în faptul că, în cuvintele lui Bossuet, nu există „nicio putere umană care să nu promoveze, împotriva propriei voințe, alte planuri decât ale sale" *(Discours sur l'histoire universelle,* III, 8); iar la Kant şi Hegel o forță secretă operând în spatele omului, „şiretenia naturii" sau „viclenia rațiunii", a fost necesară pe post de *deus ex machina* pentru a demonstra că istoria, făcută de oameni care nu ştiu niciodată ce fac şi care sfârşesc întotdeauna prin a dezlănțui oarecum altceva decât intenționau sau urmăreau să se întâmple, poate avea totuşi un înțeles, poate constitui încă o poveste cu sens. Acestei preocupări tradiționale pentru „puterea superioară" – căreia cei ce acționează ştiu că-i sunt

supuşi şi în comparaţie cu care faptele umane par să fie numai mişcările făcute în joacă de un zeu care trage sforile unor marionete (Platon, *Legile,* VII, 803) sau mişcările urzite de providenţa divină – i se opune interesul politic imediat de a găsi, în natura acţiunii umane însăşi, un remediu care să ferească traiul laolaltă al oamenilor de nesiguranţa sa fundamentală şi de inevitabilele sale greşeli şi inevitabila sa vinovăţie. Iisus a găsit acest remediu în capacitatea umană de a ierta, care se bazează pe aceeaşi înţelegere a faptului că în timp ce acţionăm nu ştim niciodată ce facem (Luca 23:34), astfel încât, de vreme ce nu putem să nu acţionăm atâta vreme cât trăim, nu trebuie nici să încetăm vreodată să iertăm (Luca 17:3—4). El a mers până într-acolo încât a negat explicit că iertarea ar fi prerogativa unică a lui Dumnezeu (Luca 5:21—24), îndrăznind să creadă că îndurarea lui Dumnezeu pentru păcatele oamenilor poate depinde în cele din urmă de bunăvoinţa omului de a ierta greşelile altora (Matei 6:14—15).

Marea îndrăzneală şi unica mândrie a acestui concept al iertării ca relaţie de bază între oameni nu constă în aparenta transformare a flagelului vinovăţiei şi păcatului în posibilele virtuţi ale generozităţii şi solidarităţii. Ci mai degrabă în aceea că iertarea încearcă ceva aparent imposibil, să desfacă ceea ce a fost făcut, şi că reuşeşte să creeze un nou început acolo unde începuturile păreau să nu mai fie cu putinţă. Faptul că oamenii nu ştiu ce fac în raport cu ceilalţi, că pot intenţiona să facă bine, dar fac rău (sau invers), precum şi că în acţiunea lor aspiră totuşi la aceeaşi împlinire a intenţiei care le dovedeşte destoinicia în interacţiunea cu lucrurile naturale, materiale a fost una dintre temele principale ale tragediei începând cu Antichitatea greacă. Tradiţia n-a pierdut niciodată din vedere acest element tragic al oricărei acţiuni şi nici n-a ratat înţelegerea faptului, de obicei într-un context non-

politic, că iertarea este printre cele mai importante virtuți umane. Abia odată cu asaltul brusc şi ameţitor al enormelor progrese tehnice de după revoluția industrială a căpătat experiența fabricării acea importanță care a permis ca incertitudinile acțiunii să fie uitate cu totul; abia atunci a putut începe discuția despre „facerea viitorului" şi „construirea şi ameliorarea societății", de parcă ar fi fost vorba de fabricarea scaunelor sau de construirea şi ameliorarea caselor.

Ceea ce s-a pierdut în tradiția gândirii politice, supraviețuind doar în tradiția religioasă, unde era valabilă pentru *homines religioşi*, a fost relația dintre a face şi a ierta ca element constitutiv al interacțiunii dintre oamenii prinşi în acțiune, care reprezenta noutatea specific politică, distinctă de cea religioasă, a învățăturilor lui Iisus. (Singura expresie politică a iertării este dreptul pur negativ de a grația, prerogativa şefilor de stat în toate țările civilizate.) Acțiunea, care este înainte de toate începutul a ceva nou, posedă calitatea autodistructivă de a genera formarea unui lanț de consecințe imprevizibile ce tind să-l lege veşnic pe agent. Fiecare dintre noi ştie că e simultan agent şi victimă în acest lanț de consecințe, pe care anticii îl numeau „destin", creştinii – „providență", şi pe care noi, modernii, l-am tratat cu aroganță numindu-l simplă „şansă". Iertarea este singura acțiune strict umană care ne eliberează pe noi şi pe ceilalți de lanțul şi tiparul consecințelor determinate de acțiunile noastre; ca atare, iertarea este o acțiune ce garantează continuitatea capacității de a acționa, de a începe din nou, pentru fiecare ființă umană care, fără a ierta şi a fi iertată, ar semăna cu acel personaj de basm căruia i se îndeplineşte o dorință şi care apoi e pedepsit pe veci de îndeplinirea ei.

Modul nostru de a înțelege tradiția şi autoritatea îşi află originea în actul politic al întemeierii, care, aşa cum

am spus deja, a supraviețuit numai în marile revoluții ale secolului al XVIII-lea. Cele câteva definiții filosofice ale omului care iau în considerare nu doar oamenii trăind laolaltă în interdependență reciprocă, potrivit modelului aristotelic, ci şi omul ca ființă care acționează apar în afara contextului filosofiei politice, chiar şi când autorii lor se întâmplă să se fi ocupat în mod specific cu politica. Este cazul afirmației lui Augustin: *Initium ut esset homo creatus est ante quem nemo fruit* (Ca să existe început, omul a fost creat din nimic), care ar lega acțiunea, capacitatea de a începe, de faptul că fiecare ființă umană este deja de la natură un nou început care n-a mai existat niciodată şi nu s-a mai văzut pe lume. Dar acest concept al omului ca început a rămas fără consecințe pentru filosofia politică a lui Augustin sau pentru modul în care a înțeles el *civitas terrena.* Iar Kant nu s-a gândit niciodată că teoria sa privind activitatea mentală ca spontaneitate, prin care el înțelegea atât capacitatea de a începe o nouă linie de gândire, cât şi pe cea de a forma judecăți sintetice – adică judecăți nededuse din fapte deja existente sau din reguli impuse –, ar putea avea vreo influență asupra filosofiei sale politice, pe care el, ca şi Augustin, a schițat-o ca şi cum acest alt gând nu i-ar fi trecut niciodată prin minte. Genul acesta de incompatibilitate e poate chiar mai izbitor la Nietzsche, care discutând voința de putere a definit cândva omul drept „animalul care poate făgădui", fără a înțelege că această definiție conține o mai autentică „reevaluare a valorilor" decât orice altă parte a filosofiei sale{41}.

Există desigur motive pentru care tradiția gândirii politice, de la începuturile sale, a pierdut din vedere omul ca ființă care acționează. Cele două definiții filosofice dominante ale omului: *animal rationale* şi *homo faber,* sunt caracterizate de această omisiune. În ambele, omul este văzut ca existând la singular, căci putem gândi atât rațiunea cât şi producerea în condiția

unicității umanului. Tradiția gândirii politice se raportează la pluralitatea umană ca şi cum aceasta n-ar indica nimic mai mult decât suma totală a ființelor gânditoare, silite, din cauza unui defect hotărâtor, să trăiască laolaltă şi să formeze un corp politic. Dar cele trei experiențe politice care se situează în afara tradiției: experiența acțiunii ca nou început în perioada premergătoare polisului grec, experiența întemeierii Romei şi experiența creştină a legăturii dintre acțiune şi iertare, respectiv cunoaşterea faptului că oricine acționează trebuie să fie gata să ierte şi că oricine iartă de fapt acționează, au o semnificație specială pentru că au rămas relevante pentru istoria noastră chiar dacă au fost trecute cu vederea de gândirea politică. În chip fundamental, toate trei se leagă de singura trăsătură a condiției umane fără de care politica n-ar fi nici posibilă, nici necesară: pluralitatea umană ca fapt distinct de unicitatea lui Dumnezeu – indiferent dacă acesta din urmă este înțeles ca „idee" filosofică sau ca Dumnezeul personal al religiilor monoteiste.

Pluralitatea oamenilor – indicată în cuvintele Genezei, care ne spune nu că Dumnezeu a creat omul, ci că „bărbat şi femeie *i*-a creat El" – constituie spațiul politic. Şi îl constituie, în primul rând, în sensul că nicio ființă umană nu *există* la singular, ceea ce conferă acțiunii şi vorbirii semnificația lor specific politică, de vreme ce sunt singurele activități nu doar afectate de faptul pluralității, precum celelalte activități umane, ci cu totul de neînchipuit în afara ei. Ne putem face o idee despre o lume umană în sensul unui artefact construit de om pe pământ în condiția unicității umane, şi Platon deplânge într-adevăr faptul că pe pământ trăiesc mai mulți oameni în loc de unul singur. Deplânge faptul că anumite „lucruri sunt de la natură personale, precum ochii, urechile şi mâinile", pentru că acestea îi împiedică pe cei mulți să fie adunați într-un corp politic unde toți ar trăi şi s-ar comporta ca „unul" (*Legile*, V, 739). Platon

a conceput acest „unu” ca țel al gândirii, țel lipsit de cuvinte şi acțiune, care este perceperea adevărului ca posibilitate supremă de a atinge, ca să spun aşa, unicitatea „ideii” sau a lui Dumnezeu. Dar o ființă care acționează şi vorbeşte la singular nu poate fi concepută. În al doilea rând, condiția umană a pluralității nu este nici pluralitatea obiectelor fabricate conform unui model (sau *eidos,* cum ar spune Platon), nici pluralitatea variațiilor în cadrul unei specii. Aşa cum nu există ființă umană în genere, ci numai bărbați şi femei – care prin chiar faptul că sunt absolut deosebiri unii de alții sunt unul şi acelaşi, adică *umani* –, tot aşa această uniformitate umană împărtăşită este *egalitatea,* care se manifestă la rândul ei numai în absoluta deosebire a unui egal față de altul. Lucrurile stau aşa într-o asemenea măsură încât fenomenul gemenilor identici ne surprinde întotdeauna. Dacă, prin urmare, acțiunea şi vorbirea sunt cele două activități politice remarcabile, deosebirea şi egalitatea sunt cele două elemente constitutive ale corpurilor politice.

Revizuirea tradiției de către Montesquieu

În Spiritul legilor, Montesquieu reduce formele guvernării la trei – monarhie, republică şi tiranie – şi introduce imediat o distincție cu totul nouă: *„Il y a cette différence entre la nature du gouvernement et son principe que sa nature est ce qui le fait être tel, et son principe ce qui le fait agir”* (III, 1), adică natura guvernării este cea care o face să fie ceea ce este, iar principiul său o face să acționeze şi să se mişte. Montesquieu arată că prin „natură” înțelege „structura particulară a guvernării”, în timp ce „principiul”, aşa cum vom vedea îndată, este ceea ce o inspiră. Prin descrierea naturii, esenței sau structurii particulare a guvernării, Montesquieu nu spune nimic nou, dar observă că această structură luată ca atare ar fi în sine cu totul incapabilă de acțiune sau mişcare{42}. Acțiunile concrete ale fiecărei guvernări şi ale cetățenilor care trăiesc sub diferite forme de guvernare nu pot fi explicate în acord cu cei doi piloni conceptuali ai definițiilor tradiționale: puterea, ca distincție între cei ce conduc şi cei conduşi, şi legea, ca limitare a acestei puteri.

Motivul acestei stranii imobilități, pe care, din câte ştiu, Montesquieu a descoperit-o primul, este că termenii de „natură” sau „esență” a guvernării, înțeleşi în sensul lor platonician originar, indică prin definiție

permanența, o permanență care a devenit chiar mai permanentă, ca să spunem aşa, când Platon a căutat cea mai bună dintre guvernări. El a considerat de la sine înțeles că, între circumstanțele în permanentă schimbare ale oamenilor, cea mai bună formă de guvernare va fi şi cea mai puțin supusă schimbării şi mişcării. Dovada supremă că tirania este cea mai proastă formă de guvernare este încă, pentru Montesquieu, faptul că e expusă distrugerii dinăuntru – că poate intra în declin prin natura sa –, în timp ce celelalte forme de guvernare sunt, în principiu, distruse de circumstanțe exterioare. Doar în *Legile,* nu şi în *Republica* sau în *Omul politic,* a gândit Platon legalitatea în sine, legile cetății, drept putând fi concepute astfel încât să prevină orice posibilă corupere a guvernării, aceasta fiind singura schimbare pe care a luat-o în considerare. Dar legalitatea, aşa cum o înțelegea Montesquieu, poate doar să limiteze acțiunile, niciodată să le inspire. Măreția legilor unei societăți libere este că ele nu ne spun niciodată ce ar trebui să facem, ci doar ce nu trebuie să facem. Cu alte cuvinte, tocmai pentru că a luat legalitatea guvernării ca punct de pornire, Montesquieu a văzut că guvernarea trebuie să însemne mai mult decât lege şi putere pentru a explica acțiunile efective şi constante ale cetățenilor care trăiesc în limitele legii, precum şi acțiunile corpurilor politice însele, al căror „spirit" variază atât de evident de la unul la altul.

Ca atare, Montesquieu a introdus trei principii ale acțiunii: virtutea care inspiră acțiunile în cazul republicii; onoarea care le inspiră în cazul monarhiei; şi teama ce călăuzeşte toate acțiunile în cazul tiraniei, adică teama supuşilor față de tiran şi a unuia față de altul, precum şi teama tiranului fată de supuşi. Aşa cum tine de mândria supusului unei monarhii dorința de a se distinge şi de a primi *onoruri* publice, ține de mândria cetățeanului unei republici să nu iasă în

evidență în chestiuni publice mai mult decât concetățenii lui, ceea ce reprezintă *virtutea* sa. Aceste principii ale acțiunii n-ar trebui confundate cu motivațiile psihologice. Ele sunt mai degrabă criterii călăuzitoare prin care toate acțiunile din sfera publică sunt judecate dincolo de simpla măsură negativă a legalității şi care inspiră deopotrivă acțiunile conducătorilor şi ale conduşilor. Faptul că virtutea este principiul acțiunii într-o republică nu înseamnă că supuşii unei monarhii nu ştiu ce înseamnă virtutea sau că cetățenii unei republici nu ştiu ce este onoarea. Înseamnă că spațiul public-politic e inspirat de una sau de cealaltă, astfel că onoarea într-o republică sau virtutea într-o monarhie devin mai mult sau mai puțin o chestiune privată. Înseamnă totodată că, dacă aceste principii nu mai sunt valabile, dacă îşi pierd autoritatea, astfel încât virtutea într-o republică sau onoarea într-o monarhie nu mai sunt privite cu încredere, sau dacă, într-o tiranie, tiranul încetează să se mai teamă de supuşi sau supuşii încetează să se mai teamă unul de altul sau de asupritorul lor, atunci fiecare din aceste forme de guvernare îşi atinge sfârşitul.

În spatele observațiilor nesistematice şi uneori chiar întâmplătoare ale lui Montesquieu privind relațiile dintre natura guvernării şi principiile sale de acțiune, se află o profundă intuiție a unității civilizațiilor istorice. Ceea ce el numeşte *esprit général,* unificând structura guvernării cu principiul de acțiune corespunzător, a devenit în secolul al XIX-lea ideea care subîntinde atât ştiințele istorice cât şi filosofia istoriei. „Spiritul unui popor" (*Volksgeist)* al lui Herder sau „spiritul universal" *(Weltgeist)* al lui Hegel arată urme clare ale acestei ascendențe. Dar descoperirea originală a lui Montesquieu, cea a principiilor acțiunii, e mai puțin metafizică şi mai fructuoasă pentru studiul politicii. Din ea se naşte întrebarea care sunt originile virtuții şi onoarei, şi, răspunzând la ea, Montesquieu rezolvă fără

să vrea următoarea problemă: de ce, de-a lungul unei istorii atât de lungi şi pline de atâtea schimbări radicale, au fost socotite suficiente aşa puține forme de guvernare.

Virtutea, spune Montesquieu, izvorăşte din dragostea de egalitate, iar onoarea, din dragostea de distincție, adică din „dragostea" pentru una sau cealaltă dintre cele două trăsături fundamentale şi interconectate ale condiției umane a pluralității. Din păcate, Montesquieu nu ne spune din ce aspect al condiției umane apare teama, principiul care inspiră acțiunea în cazul tiraniilor. În orice caz, această „dragoste" sau, am putea spune, această experiență fundamentală din care izvorăsc principiile acțiunii este pentru Montesquieu elementul de legătură între structura unei guvernări, reprezentată în spiritul legilor sale, şi acțiunile corpului său politic. Experiența fundamentală a egalității îşi găseşte o expresie politică adecvată în legile republicane, în timp ce dragostea pentru ea, numită virtute, inspiră acțiunile în cadrul republicilor. Experiența fundamentală a monarhiilor, precum şi a aristocrațiilor şi a altor forme ierarhice de guvernare, este aceea că suntem diferiți unii de alții prin naştere şi de aceea ne străduim să ne distingem, să ne manifestăm distincția naturală sau socială; onoarea este distincția prin care monarhia recunoaşte public caracterul distinct al supuşilor săi. În ambele cazuri ne confruntăm cu ceea ce suntem prin naştere: faptul că ne naştem egali în absoluta diferență şi distincție a unuia față de celălalt.

Egalitatea republicană nu e acelaşi lucru cu egalitatea tuturor oamenilor înaintea lui Dumnezeu sau cu destinul egal al oamenilor în fața morții (ambele neavând nici relație imediată, nici relevanță în raport cu spațiul politic). Cetățenia se baza cândva pe egalitate în condițiile sclaviei şi pe convingerea existentă în Antichitate că nu toți oamenii sunt în mod egal umani. Dimpotrivă, secole de-a rândul, Bisericile creştine au

rămas indiferente la problema sclaviei, dar s-au agățat puternic de doctrina egalității tuturor oamenilor înaintea lui Dumnezeu. Din punct de vedere politic, egalitatea dată de naştere înseamnă egalitate a forței, independent de orice alte diferențe. Prin urmare, Hobbes a putut defini egalitatea ca egală capacitate de a ucide, şi o concepție similară este inerentă în noțiunea lui Montesquieu de stare naturală pe care o defineşte ca „frică a tuturor", în opoziție cu ideea lui Hobbes de război originar „al tuturor împotriva tuturor". Experiența pe care se întemeiază corpul politic al unei republici este traiul laolaltă al celor ce sunt egali în forță, iar virtutea sa, care-i călăuzeşte viața publică, este bucuria de a nu fi singur pe lume. A fi singur înseamnă a fi fără egali: „Unul e unul şi de tot singur şi veşnic va fi", cum îndrăznea un cântec de leagăn medieval să exprime ceea ce omeneşte poate fi conceput drept tragedie a Dumnezeului *unic.* Numai întrucât mă aflu între egali nu sunt singur şi, în acest sens, dragostea de egalitate pe care Montesquieu o numeşte virtute este şi o formă de gratitudine pentru faptul de a fi om şi a nu fi asemeni lui Dumnezeu.

Distincția monarhică sau aristocratică este şi ea posibilă numai datorită egalității, fără de care distincțiile n-ar putea fi nici măcar măsurate. Dar experiența fundamentală pe care se întemeiază este experiența unicității fiecărei ființe umane, care în spațiul politic nu se poate manifesta decât măsurându-se cu ceilalți. Când onoarea este principiul său de acțiune, ideea care călăuzeşte şi inspiră activitățile unui corp politic este aceea ca fiecare supus să aibă posibilitatea de a deveni el însuşi, de a deveni o ființă unică ce n-a mai fost şi nu va mai fi, şi de a fi recunoscut ca atare în timpul vieții. Avantajul specific al guvernărilor monarhice îl reprezintă faptul că indivizii nu sunt niciodată confruntați cu masa indistinctă şi imposibil de distins a „celorlalți", căreia un individ nu-i poate contrapune decât minoritatea

disperată a unuia singur. Pericolul specific al guvernărilor bazate pe egalitate îl reprezintă faptul că structura legalității – în cadrul căreia egalitatea puterii îşi primeşte sensul, direcția şi restricția - poate secătui.

Indiferent dacă la baza corpului politic stă experiența egalității sau cea a distincției, în ambele cazuri a trăi şi a acționa împreună pare singura împrejurare umană în care forța dată de natură poate deveni putere. Tocmai în acest fel instituie oamenii – care, în izolare, rămân, în ciuda forței lor, esențialmente fără putere, nefiind capabili nici măcar să-si dezvolte forța – acel spațiu de existentă în care ei înşişi (şi nu natura sau Dumnezeu sau moartea) pot fi puternici. Motivul pentru care Montesquieu a neglijat să ne ofere experiența fundamentală din care apare teama guvernării tiranice este acela că, odată cu întreaga tradiție, nici el nu gândea că tirania reprezenta în vreun fel un corp politic. Pentru că teama ca principiu al acțiunii public-politice e strâns legată de experiența fundamentală a lipsei de putere cunoscută de toți din acele situații în care, din diferite motive, suntem incapabili să acționăm. Motivul pentru care această experiență e fundamentală – şi, în acest sens, tirania aparține formelor elementare de guvernare – este acela că toate acțiunile umane, şi totodată posibilitățile puterii umane, sunt limitate. Din punct de vedere politic, teama (şi nu mă refer aici la angoasă) e disperarea legată de neputința mea atunci când ating limitele în care acțiunea e cu putință. Mai devreme sau mai târziu, fiecare viață umană e marcată de aceste limite.

Prin urmare, teama nu este propriu-zis un principiu al acțiunii, ci un principiu antipolitic în lumea comună. E vorba de teama asociată tiraniilor, teama care, potrivit teoriei tradiționale, fie se iveşte dintr-o democrație pervertită atunci când legile, menite să limiteze forța celor considerați egali, sunt încălcate în aşa măsură încât forța unuia anulează forța celorlalți; fie se

datorează uzurpării instrumentelor violenței de către un tiran care şterge limitele trasate de legi. În ambele cazuri, lipsa de legalitate înseamnă nu numai că puterea, generată de oameni care acționează împreună, nu mal e cu putință, ci şi că această neputință poate fi artificial creată. Din această lipsă generală de putere se naşte teama şi din această teamă vin atât dorința tiranului de a-i supune pe toți ceilalți, cât şi pregătirea supuşilor de a îndura o atare dominație. Dacă virtutea este dragostea de egalitate în împărțirea puterii, atunci teama este voința de putere din neputință, voința de a domina sau, în caz contrar, de a fi dominat. Dar această sete de putere născută din teamă nu poate fi niciodată oprită, pentru că teama şi lipsa reciprocă de încredere fac imposibilă „acțiunea concertată" (în termenii lui Burke), astfel încât, de-a lungul existenței lor, tiraniile ajung din ce în ce mai puțin puternice. Ele sunt condamnate fiindcă distrug coeziunea oamenilor: izolându-i pe oameni unul de altul, ele încearcă să distrugă pluralitatea umană. Tiraniile se bazează pe singura experiență fundamentală în care sunt pe de-a-ntregul singur, adică pe experiența neajutorării (cum a definit cândva Epictet singurătatea), a incapacității de a obține ajutorul semenilor.

De la Hegel la Marx

I

Există o singură diferență esențială între Hegel şi Marx, dar una de o importanță covârşitoare, anume că Hegel şi-a proiectat viziunea asupra istoriei lumii numai înspre trecut, lăsând ca împlinirea ei să se estompeze în prezent, în timp ce, dimpotrivă, Marx a proiectat-o „profetic" înspre viitor, înțelegând prezentul doar ca pe o trambulină. Oricât de scandalos a putut părea faptul că Hegel era mulțumit de circumstanțele efective ale vremii sale, instinctul său *politic* – care-i dicta să restrângă metoda la ceea ce putea fi înțeles în termeni pur contemplativi şi să n-o folosească pentru a stabili țeluri pentru voința politică sau pentru a face aparente îmbunătățiri în viitor – era corect. Dar, întrucât Hegel trebuia în mod necesar să înțeleagă prezentul ca sfârşit al istoriei, în termeni politici, viziunea sa istorică asupra lumii era deja discreditată şi contrazisă atunci când Marx s-a folosit de ea mai târziu pentru a introduce în politică principiul antipolitic real şi funest...{43}

Obiecția adusă de Marx lui Hegel este următoarea: dialectica spiritului universal nu se mişcă cu viclenie în spatele omului, folosind acte ale voinței ce par să-şi aibă

originea în om pentru propriile ei scopuri, ci este, dimpotrivă, stilul şi metoda acțiunii omeneşti. Câtă vreme spiritul universal era „inconştient”, adică atâta timp cât legile dialecticii rămâneau nedescoperite, acțiunea se prezenta ca un eveniment în care se revela „absolutul”. Când abandonăm prejudecata că ceva „absolut” se revelează prin noi fără să ştim şi totodată când cunoaştem legile dialecticii, putem realiza absolutul.{44}

II

Operele lui Marx şi Hegel stau la sfârşitul marii tradiții a filosofiei occidentale, dar şi într-o stranie contradicție şi corespondență una față de cealaltă. Marx şi-a descris despărțirea de Hegel – Hegel reprezentând pentru el întruchiparea întregii filosofii anterioare – ca pe o răsturnare, ca pe o repunere pe picioare a tot ce era aşezat cu capul în jos, la fel cum Nietzsche şi-a definit „reevaluarea valorilor” ca răsturnare a platonismului. Izbitor în aceste autointerpretări e faptul că inversarea şi răsturnarea pot avea loc doar în cadrul unui ansamblu de date ce trebuie mai întâi acceptate ca atare. „Reevaluarea valorilor” răstoarnă *ierarhia* platoniciană a valorilor, dar nu depăşeşte niciodată granițele acestor valori. Ceva similar se întâmplă atunci când, adoptând dialectica hegeliană, Marx face procesul istoric să înceapă cu materia, şi nu cu spiritul. O comparație rapidă a prezentării esențiale a istoriei la Hegel şi Marx ar fi de-ajuns pentru a recunoaşte că în ambele cazuri concepția despre istorie este fundamental similară.

Totuşi, răsturnarea şi inversarea au o extrem de mare

importanță. Ele implică faptul că ierarhia tradițională a valorilor, dacă nu chiar conținutul lor, e stabilită arbitrar sau voluntar, aşa cum va spune Nietzsche. Sfârşitul tradiției începe, se pare, cu colapsul autorității tradiției, nu cu punerea la îndoială a conținutului său real. În modul său succint inegalabil, Nietzsche a numit rezultatul acestui colaps al autorității „gândire perspectivistă", adică o gândire capabilă să-şi schimbe poziția în chip voluntar (respectiv doar potrivit dictatului voinței individuale) în contextul traditiei – şi asta în aşa fel încât tot ce anterior era socotit adevărat să capete acum aspectul unei perspective, în raport cu care trebuie să existe posibilitatea unei multitudini de alte perspective egal legitime şi egal folositoare.

Or, tocmai această gândire perspectivistă a fost introdusă de marxism în toate domeniile ştiințelor umaniste. Ceea ce noi numim marxism într-un sens specific politic nu prea face dreptate extraordinarei influențe pe care Marx a avut-o asupra acestor ştiințe. Influența aceasta n-a avut nimic de-a face cu metoda marxismului vulgar – niciodată folosită de Marx însuşi –, care explică toate fenomenele politice şi culturale prin circumstanțele materiale ale procesului de producție. Ceea ce era nou şi extraordinar de eficient în viziunea lui Marx era felul în care gândea cultura, politica, societatea şi economia într-un *singur* context funcțional, care, aşa cum a reieşit destul de repede, poate fi arbitrar privit dintr-o perspectivă sau alta. Studiul lui Max Weber despre felul în care a apărut capitalismul din mentalitatea eticii protestante datorează la fel de mult istoriografiei marxiste – folosind totodată mai productiv rezultatele acesteia – ca orice cercetare istorică stria materialistă. Indiferent de punctul de plecare ales de gândirea perspectivist-istorică – aşa-zisa istorie a ideilor, istoria politică sau ştiințele sociale şi economice –, rezultatul e un sistem de relații derivat din fiecare asemenea schimbare de perspectivă, pornind de la care,

în termeni aproximativi, orice poate fi explicat fără a genera vreodată un adevăr constrângător analog autorității tradiției.

Ceea ce s-a întâmplat în gândirea modernă – pe de o parte, prin Marx şi, pe de altă parte, prin Nietzsche – este adoptarea cadrului tradiției şi respingerea simultană a autorității sale. Asta e adevărata semnificație istorică a inversării lui Hegel la Marx şi a răsturnării lui Platon la Nietzsche. Dar toate operațiile de acest fel, în care gândirea foloseşte concepte tradiționale, respingând „doar" autoritatea tradiției, conțin aceeaşi contradicție devastatoare inevitabil ascunsă în nenumăratele discuții despre secularizarea ideilor religioase. Tradiția, autoritatea şi religia sunt concepte care-şi au originea în Roma precreştină şi creştină; ele ar trebui să fie strâns legate, la fel cum „război, comerț, piraterie / O singură treime fac" (Goethe, *Faust,* II, 11187—11188[45]). Trecutul, în măsura în care este transmis ca traditie, are autoritate; autoritatea, în măsura în care se prezintă ca istorie, devine tradiție; iar dacă autoritatea nu proclamă, în spiritul lui Platon, că „Dumnezeu [şi nu omul] este măsura tuturor lucrurilor", e mai degrabă tiranie arbitrară decât autoritate. Acceptarea tradiției fără autoritatea bazată pe religie este întotdeauna neconstrângătoare, pentru că orice este acceptat în asemenea condiții îşi pierde atât adevăratul conținut, cât şi dreptul manifest asupra oamenilor sub forma autorității. Numai prin menținerea unei asemenea formalizări – care este în egală măsură o formă a gândirii conservatoare şi una a gândirii răzvrătite pe față împotriva autorității tradiției – a putut susține Marx că a preluat metoda dialectică de la tradiție (care pentru el ajunsese la final odată cu Hegel). Cu alte cuvinte, ceea ce a preluat el de la tradiție era o componentă aparent pur formală, care putea fi folosită în orice mod ar fi dorit.

Evident, e inutil să discutăm argumentul potrivit căruia metodele nu contează, căci modul de abordare a unui subiect defineşte nu doar *cum* îl cercetăm, ci şi *ce* descoperim. Mai important e faptul că dialectica a putut să devină pentru prima dată metodă abia când Marx a lipsit-o de conținutul ei real. Nicăieri nu s-au dovedit mai costisitoare acceptarea tradiției şi pierderea simultană a autorității sale reale decât în adoptarea dialecticii hegeliene de către Marx. Transformând dialectica în metodă, Marx a eliberat-o de acele conținuturi care o limitau şi o legau de realitatea substanțială, făcând astfel posibil acel gen de gândire procesuală, atât de caracteristic ideologiilor secolului al XIX-lea, ce a sfârşit în logica devastatoare a regimurilor totalitare în care instrumentul violenței nu e supus constrângerilor realității.

Metodologia formală pe care Marx a adoptat-o de la Hegel este cunoscutul proces în trei paşi în care teza conduce prin antiteză la sinteză, iar sinteza devine, la rândul ei, un prim pas în următoarea triadă, adică devine o nouă teză, din care apoi – automat, cum ar veni – antiteza şi sinteza iau naştere într-un proces fără sfârşit. Ceea ce contează aici e faptul că această gândire poate porni, ca să zicem aşa, dintr-un singur punct, că odată cu acea primă propoziție, cu acea primă teză, începe un proces în esență de neoprit. Această gândire, în care întreaga realitate este redusă la etapele unui singur şi gigantic proces de dezvoltare (ceva încă necunoscut lui Hegel), deschide calea către adevărata gândire ideologică – la rândul ei, încă necunoscută lui Marx. Acest pas de la dialectica înțeleasă ca metodă la dialectica înțeleasă ca ideologie este făcut odată ce prima propoziție a procesului dialectic devine premisă logică din care tot restul poate fi dedus cu o consecvență total independentă de orice experiență. Filosofia hegeliană prezintă absolutul, adică spiritul universal sau divinitatea, în mişcarea sa dialectică – modul în care

se revelează el conştiinţei umane. În ideologiile totalitare, logica confiscă anumite „idei" şi le perverteşte transformându-le în premise. Intre ele stă materialismul dialectic, în care factori verificabili în experienţă (i.e. condiţiile materiale de producţie) se dezvoltă dialectic din ei înşişi. Marx formalizează dialectica hegeliană a absolutului în istorie ca o *dezvoltare,* ca un proces autopropulsat, iar aici e important să amintim că atât Marx cât şi Engels erau susţinători ai teoriei lui Darwin privind evoluţia. Această formalizare îi răpeşte tradiţiei substanţa autorităţii sale, chiar dacă rămâne în cadrul tradiţiei. De fapt, până la transformarea conceptului marxist al dezvoltării în gândire procesuală ideologică nu mai e decât un pas, cel care duce în final la deducţia coercitivă totalitară bazată pe o singură premisă. Abia acum firul tradiţiei este pentru prima dată rupt cu adevărat, iar această ruptură este un eveniment ce nu poate fi niciodată „explicat" prin orientări intelectuale sau influenţe demonstrabile provenind din istoria ideilor. Dacă privim această ruptură din perspectiva căii ce duce de la Hegel la Marx, putem spune că ea s-a petrecut în momentul în care nu ideea, ci logica eliberată din idee a cuprins masele.

Marx însuşi a explicat esenţa relaţiei sale cu Hegel, precum şi îndepărtarea de el într-o propoziţie luată din aşa-zisa a unsprezecea teză despre Feuerbach. „Filosofii nu au făcut decât să *interpreteze* lumea în diferite moduri; important este însă de a o *schimba.* In contextul întregii sale opere şi al scopului său global, această remarcă din 1845 a tânărului Marx poate fi reformulată după cum urmează: Hegel a interpretat trecutul ca istorie, descoperind astfel dialectica drept lege fundamentală a tuturor schimbărilor istorice. Această descoperire ne permite să modelăm viitorul ca istorie. Pentru Marx, politica revoluţionară este acţiunea care face ca istoria să coincidă cu legea fundamentală a tuturor schimbărilor istorice. Ceea ce face superfluă

„viclenia raţiunii” a lui Hegel (termenul kantian era „şiretenia naturii”), al cărei rol era să confere retrospectiv acţiunii politice o justificare politică, adică s-o facă cu putinţă de înţeles. Hegel şi Kant au fost nevoiţi să recurgă la acest comportament subtil şi straniu al providenţei pentru că, pe de o parte, au presupus, în acord cu tradiţia, că acţiunea politică are, ca atare, mai puţin de-a face cu adevărul decât orice altă activitate umană şi pentru că, pe de altă parte, au avut în faţa lor problema modernă a unei istorii care – în pofida acţiunilor umane contradictorii, ce duc în mare la un cu totul alt rezultat decât spera fiecare dintre indivizi – este uniform comprehensibilă, şi astfel aparent „raţională”. Fiindcă oamenii n-au niciodată un control real asupra acţiunilor pe care le încep şi nu-şi pot realiza niciodată pe deplin intenţiile iniţiale, istoria are nevoie de „viclenie”, care diferă de „păcăleală” şi care, potrivit lui Hegel, este „acel mare mecanism care-i forţează pe ceilalţi să fie ceea ce sunt în şi pentru sine” *(Jenenser Realphilosophie,* ediţia Meiner, vol. XX, p. 199). Deşi socotea că se situează în continuare în linia filosofiei hegeliene, Marx respinge ideea că acţiunea în sine şi de la sine, în absenţa vicleniei providenţei, nu poate nici dezvălui, nici produce adevărul. El rupe astfel cu toate evaluările tradiţionale din filosofia politică, potrivit cărora gândirea se situează deasupra acţiunii, iar politica există numai pentru a face cu putinţă şi a salva *bios theōrētikos* – viaţa contemplativă a filosofilor sau contemplarea lui Dumnezeu de către creştinii retraşi din lume.

Dar această ruptură cu tradiţia se petrece la Marx tot în cadrul tradiţiei. Ceea ce Marx n-a pus niciodată la îndoială a fost relaţia dintre acţiune şi gândire ca atare. Teza despre Feuerbach afirmă clar că numai deoarece filosofii au interpretat lumea, şi numai după ce au făcut acest lucru, a putut veni vremea ca lumea să fie schimbată. Şi din acelaşi motiv a putut permite Marx ca

politica sa revoluționară, sau mai degrabă modul său revoluționar de a privi politica, să se încheie cu imaginea unei „societăți fără clase” – imagine orientată izbitor către idealul timpului liber şi al răgazului, aşa cum era realizat el în polisul grec. Fireşte, rezultatul final n-a fost această privire fugară către o utopie trecută, ci mai degrabă reevaluarea politicii ca atare.

Cu dispariția anticipată a conducerii şi a dominării în societatea fără clase, „libertatea” devine la Marx un cuvânt fără sens dacă nu e conceput într-un sens cu totul nou. De vreme ce Marx nu s-a obosit să-si redefinească termenii nici aici, nici în altă parte, ci a rămas în cadrul conceptual al tradiției, Lenin n-a greşit prea mult când a conchis că, dacă niciun om care conduce alți oameni nu poate fi liber, libertatea e o prejudecată sau o ideologie – deşi a răpit astfel operei lui Marx unul dintre cei mai importanți stimuli. Aderarea la tradiție e totodată motivul unei erori şi mai funeste a lui Marx, ca şi a lui Lenin: faptul că simpla administrare, spre deosebire de guvernare, reprezintă forma adecvată pentru oamenii care trăiesc laolaltă în condiția unei egalități radicale şi universale. Administrarea trebuia să fie o ne-guvernare, dar ea nu poate fi, de fapt, decât o conducere a nimănui, adică o birocrație, o formă de guvernare în care nimeni nu-şi asumă responsabilitatea. Birocrația este o formă de guvernare din care elementul personal al conducerii a dispărut, şi e adevărat că o asemenea guvernare poate conduce fără a ține seama de interesul vreunei clase. Dar această conducere a nimănui, faptul că într-o birocrație autentică nimeni nu ocupă scaunul liber al conducătorului, nu înseamnă dispariția condițiilor conducerii. Acest nimeni conduce foarte eficient când e privit dinspre cei conduşi şi, ceea ce e şi mai rău, are o importantă trăsătură în comun cu tiranul.

Tradiția defineşte puterea tiranică drept putere arbitrară, ceea ce la început însemna o conducere

pentru care nu e nevoie să se dea socoteală, o conducere care nu datorează nimănui vreo responsabilitate. Acelaşi lucru e adevărat şi pentru conducerea birocratică a nimănui, deşi dintr-un motiv cu totul diferit. Există mulți oameni într-o birocrație care ar putea cere socoteală, dar nu există nimeni care s-o dea, pentru că „nimeni" nu poate fi tras la răspundere. În locul deciziilor arbitrare ale tiranului, găsim stabilirea întâmplătoare a unor proceduri universale, aranjamente care sunt lipsite de orice caracter malefic sau arbitrar, pentru că în spatele lor nu există nicio voință, dar care nici nu pot fi contestate. În ceea ce-i priveşte pe conduşi, structura de tipare în care sunt prinşi e mult mai periculoasă şi mai funestă decât simplul arbitrar tiranic. Dar birocrația nu trebuie confundată cu dominarea totalitară. Dacă Revoluției din Octombrie i s-ar fi permis să urmeze liniile recomandate de Marx şi Lenin, ceea ce nu s-a întâmplat, ea ar fi dus probabil la o conducere birocratică. Conducerea nimănui – şi nu anarhia sau dispariția conducerii sau opresiunea – este pericolul mereu prezent în orice societate bazată pe egalitate universală. Conceptul egalității universale din cadrul tradiției gândirii politice nu înseamnă altceva decât că niciun om nu e liber.

Ceea ce înlocuieşte „viclenia rațiunii" la Marx este, precum ştim, interesul în sensul interesului de clasă. Ceea ce face ca istoria să poată fi înțeleasă este ciocnirea acestor interese; ceea ce-i conferă sens e presupunerea că interesul clasei muncitoare este identic cu interesul umanității – adică, pentru Marx, nu cu interesul majorității oamenilor, ci cu cel al umanității esențiale a rasei umane. Afirmarea interesului ca motor al acțiunii politice nu era ceva nou. Rohan a rămas celebru pentru afirmația sa că regii conduc națiunile, iar interesele îi conduc pe regi. Pentru Marx, această propoziție era rezultatul studiilor sale economice şi al dependenței sale de filosofia aristotelică. Nou însă, dacă

nu decisiv, e faptul că el lega interesul, adică ceva material, de umanitatea esențială a omului. Ceea ce *este* decisiv e legarea ulterioară a interesului nu atât de clasa muncitoare, cât de munca însăşi ca activitate umană preeminentă.

În spatele teoriei intereselor la Marx se află convingerea că unica satisfacție legitimă a unui interes stă în muncă. O nouă definiție a omului susține această convingere şi ea e fundamentală pentru toate scrierile sale, o definiție care vede umanitatea esențială a omului nu în raționalitate *[animal rationale),* în producerea de obiecte (*homo faber)* sau în faptul de a fi fost făcut după chipul şi asemănarea lui Dumnezeu *(creatura Dei),* ci în muncă, respinsă unanim de tradiție ca incompatibilă cu deplina şi libera existență umană. Marx a fost primul care a definit omul ca *animal laborans,* ca flintă care munceşte. El subsumează acestei definiții toate trăsăturile distinctive ale umanității transmise de tradiție: munca este principiul raționalității şi al legilor sale, care în dezvoltarea forțelor de producție determină istoria, face ca ea să poată fi înțeleasă de rațiune. Munca este principiul productivității; ea produce lumea cu adevărat umană pe pământ. Şi tot munca este – cum spunea Engels în formula sa intenționat blasfematoare, care reduce multe dintre afirmațiile lui Marx la o singură formulă – „Creatorul umanității".

Nu putem urmări aici ce susține şi ce implică această nouă auto-înțelegere a omului ca *animal laborans.* E de ajuns să sugerăm că, pe de o parte, ea corespunde exact cu evenimentul sociologic crucial al istoriei recente, care, oferind mai întâi drepturi egale claselor muncitoare, a continuat prin a defini orice activitate umană ca muncă şi a o interpreta ca productivitate. Economia clasică n-a făcut niciodată deosebirea între munca simplă, care produce pentru consum imediat, şi producerea de obiecte în sensul lui *homo faber.* Factorul crucial aici este că, prin teoria sa despre forțele de

producție bazate pe munca umană, Marx a rezolvat această confuzie în favoarea muncii, atribuindu-i astfel o productivitate pe care n-a avut-o niciodată. Dar, deşi această glorificare şi greşită înțelegere a muncii a ignorat cele mai elementare realități ale vieții umane, ea corespunde perfect nevoilor timpului său; corespondență ce reprezintă desigur motivul real al extraordinarului impact pe care marxismul l-a avut pretutindeni pe glob. Dacă ținem seama de interrelaționarea efectivă a lucrurilor, nu e de mirare că, în cadrul tradiției în care Marx a operat mereu, cu greu ar fi putut apărea alt rezultat decât un nou artificiu în filosofia deterministă, care în vechiul şi familiarul său mod vede „cu necesitate" libertatea ca apărând din necesitate. Căci glorificarea muncii de către Marx n-a înlăturat niciunul dintre motivele avansate de tradiție pentru tăgăduirea egalității politice şi a deplinei libertăți a omului înțeles ca muncitor. Nici Marx şi nici apariția maşinilor n-au putut anula faptul că omul e forțat să muncească pentru a trăi, că munca nu e, prin urmare, o activitate liberă şi productivă, ci că e inextricabil legată de ceea ce ne constrânge: necesitățile care însoțesc simplul fapt de a trăi. Marea reuşită a lui Marx a fost aceea de a face din muncă centrul teoriei sale, tocmai fiindcă, îndată ce n-a mai îndrăznit să justifice sclavia, întreaga filosofie politică şi-a întors privirea de la ea. Şi cu toate astea, rămânem încă fără un răspuns la întrebarea politică ridicată de necesitatea muncii în viața umană şi de rolul dominant pe care-l joacă în lumea modernă.

Sfârşitul tradiției

I

În mod inevitabil, tradiția gândirii politice cuprinde, mai întâi şi mai ales, atitudinea tradițională a filosofilor față de politică. Gândirea politică însăşi e mai veche decât tradiția filosofică, începută cu Platon şi Aristotel, la fel cum filosofia însăşi e mai veche şi conține mai mult decât ceea ce tradiția occidentală a acceptat şi a dezvoltat în final. Astfel, nu la începutul istoriei politice sau filosofice, ci la începutul tradiției filosofiei politice se situează disprețul lui Platon față de politică, convingerea lui că „treburile şi acțiunile omeneşti *(ta ton anthrōpōn pragmata)* nu merită prea multă atenție" şi că singurul motiv pentru care filosoful trebuie să se ocupe de ele îl reprezintă faptul regretabil că filosofia – sau, cum va spune Aristotel mai târziu, viața dedicată ei, *bios theōrētikos* – e în esență imposibilă fără organizarea convenabilă a tuturor treburilor ce-i preocupă pe oameni câtă vreme trăiesc laolaltă. La începutul tradiției, politica există pentru că oamenii sunt vii şi muritori, în timp ce filosofia se ocupă de lucrurile eterne, precum universul. În măsura în care filosoful este şi muritor, se ocupă şi el de politică. Dar această preocupare are doar o relație negativă cu faptul că e

filosof: el se teme, aşa cum a arătat pe larg Platon, că din cauza proastei gestionări a treburilor politice nu va putea aspira la filosofie. *Scholē,* ca şi latinescul *otium,* nu e răgazul ca atare, ci doar eliberarea de datoria politică, nonparticiparea la politică, deci libertatea spiritului de a se preocupa de ceea ce este etern *(aei ori)* – libertate posibilă doar dacă nevoile şi necesităţile vieţii de muritor sunt satisfăcute. Prin urmare, privită din punctul de vedere specific filosofic, politica începe deja de la Platon să însemne mai mult decât *politeuesthai,* mai mult decât acele activităţi caracteristice polisului antic grec, pentru care simpla satisfacere a nevoilor şi necesităţilor vieţii era o condiţie prepolitică. Politica începe, cum ar veni, să-şi extindă sfera înspre necesităţile vieţii înseşi, astfel că la dezgustul filosofilor pentru treburile efemere ale muritorilor s-a adăugat disprețul specific grecesc față de tot ce era necesar pentru viaţă şi pentru simpla supravieţuire. Aşa cum sublinia ironic Cicero, în încercarea zadarnică de a discredita filosofia greacă în privinţa atitudinii sale faţă de politică: numai dacă „toate ale hranei şi întreţinerii ne-ar fi asigurate printr-o baghetă magică, toţi cei cu inteligenţe superioare s-ar consacra în întregime ştiinţei şi cunoaşterii lăsând la o parte orice legături sociale”{46}. Pe scurt, când filosofii au început să se ocupe sistematic de politică, ea a devenit dintr-odată pentru ei un rău necesar.

Astfel, încă de la bun început, în chip nefericit şi fatidic, tradiţia filosofiei noastre politice a răpit treburilor politice, adică acelor activităţi privitoare la spaţiul public comun care apar de fiecare dată când oamenii trăiesc laolaltă, întreaga lor demnitate. În termeni aristotelici, politica este un mijloc în vederea unui scop, nu are un scop în şi pentru sine. Mai mult decât atât, scopul inerent al politicii este, într-un sens, opusul ei, adică nonparticiparea la treburile politice, *scholê,* condiţia filosofiei sau, mai degrabă, condiţia unei

vieți dedicate ei. Cu alte cuvinte, nicio altă activitate nu apare mai antifilozofică, mai ostilă filosofiei, decât activitatea politică în general şi acțiunea în particular – exceptând, bineînțeles, ceea ce n-a fost niciodată socotit o activitate strict umană, cum ar fi munca. Spinoza şlefuindu-şi lentilele a putut deveni în cele din urmă figura simbolică a filosofului, la fel cum nenumărate exemple luate din experiența muncii, a meşteşugurilor şi a artelor liberale de la Platon încoace au putut conduce, prin analogie, la cunoaşterea superioară a adevărurilor filosofice. Dar, începând cu Socrate, niciun om de acțiune, adică niciun om a cărui primă experiență era de natură politică, aşa cum de pildă era a lui Cicero, n-a putut spera să fie luat în serios de către filosofi, şi nicio înfăptuire specific politică sau vreo măreție umană exprimată prin acțiune n-a putut vreodată spera să slujească drept exemplu în filosofie, în ciuda gloriei nemuritoare a eroului cântate de Homer. Filosofia este chiar mai îndepărtată de *praxis* decât de *poiēsis.*

Poate că o importanță şi mai mare pentru disprețuirea politicii a avut-o faptul că, din perspectiva filosofiei – pentru care origine şi principiu, *arebē,* sunt unul şi acelaşi lucru –, politica nu are o origine proprie: ea a apărut numai din cauza necesității biologice elementare şi prepolitice în virtutea căreia oamenii au nevoie unul de altul în dificila sarcină de a-şi asigura traiul. Cu alte cuvinte, politica este ceva derivat, într-un dublu sens: îşi are originea în datele prepolitice ale vieții biologice şi îşi are finalitatea în posibilitatea postpolitică, cea mai înaltă, a destinului uman. Şi fiindcă blestemul necesităților prepolitice este să aibă nevoie de muncă, am putea spune că limita inferioară a politicii e munca, iar limita ei superioară e filosofia. Ambele sunt excluse din politica propriu-zisă: prima ca umilă origine, cealaltă ca înaltă țintă şi scop. Ca şi activitatea clasei paznicilor din *Republica* lui Platon, politica trebuie să supravegheze şi să gestioneze traiul şi necesitățile

inferioare ale muncii, pe de o parte, şi să asculte de *theōria* apolitică a filosofiei, pe de altă parte. Faptul că Platon a pretins un filozof-rege nu înseamnă că filosofia însăşi ar trebui, sau ar putea, să fie realizată într-o formă de guvernământ ideală, ci înseamnă mai degrabă că acelor conducători care prețuiesc filosofia mai mult decât orice altă activitate ar trebui să li se permită să conducă, astfel încât să poată exista filosofia, astfel încât filosofii să aibă *scholē* şi să nu fie tulburați de acele aspecte ivite din traiul în comun, care, la rândul lor, îşi au originea în imperfecțiunile vieții umane.

Filosofia politică nu şi-a revenit niciodată de pe urma loviturii date de filosofie politicii la începutul tradiției noastre. Disprețul față de politică, convingerea că activitatea politică e un rău necesar – dispreț datorat parțial necesităților vieții, care-i forțează pe oameni să trăiască din munca lor sau să-i conducă pe sclavii care produc pentru ei, şi parțial răului care vine din însuşi traiul laolaltă, adică din faptul că mulțimea, numită de greci *boipolloi*, amenință siguranța şi chiar existența fiecărui individ, trece ca un fir roşu de-a lungul secolelor ce-l separă pe Platon de epoca modernă. În acest context, este irelevant dacă respectiva atitudine se exprimă în termeni seculari, ca la Platon şi Aristotel, sau în termeni creştini. Tertullian a fost primul care a susținut că, atâta vreme cât suntem creştini, *nulla res nobis magis aliena quam res publica* („nimic nu ne e mai străin decât treburile publice"), insistând totuşi asupra necesității unei *civitas terrena,* unei guvernări seculare, din cauza predispoziției spre păcat a omului şi totodată pentru că, aşa cum avea să spună Luther mai târziu, adevărații creştini *wohnen fern voneinander*, adică locuiesc departe unul de altul şi sunt pierduți în mulțime, la fel ca filosofii antici. Important este că aceeaşi noțiune a fost apoi reluată, tot în termeni seculari, de filosofia post-creştină, ca şi cum ar fi supraviețuit tuturor celorlalte schimbări şi cotituri

radicale, exprimându-se când în reflecția melancolică a lui James Madison, potrivit căreia guvernarea nu este cu siguranță decât o reflecție asupra naturii umane care n-ar fi necesară dacă oamenii ar fi îngeri; când în cuvintele pline de revoltă ale lui Nietzsche, potrivit cărora nicio guvernare nu poate fi bună dacă supuşii au motive de îngrijorare. În privința evaluării politicii, nu şi în altele însă, este irelevant dacă *civitas Dei* dă un sens şi o ordine pentru *civitas terrena* sau dacă *bios theōrētikos* îşi prescrie regulile şi este scopul ultim pentru *bios politikos.*

Ceea ce contează, pe lângă inerentul dispreț față de întreaga sferă a vieții trăite prin intermediul filosofiei, este faptul că acele lucruri pe care oamenii le pot atinge şi obține numai trăind şi acționând împreună sunt radical separate de cele percepute şi considerate importante de către om în singularitatea şi singurătatea sa. Iar aici nu contează dacă omul în singurătatea sa caută adevărul, obținându-l în final prin contemplarea lipsită de cuvinte a *ideii* ideilor, sau dacă se îngrijeşte de mântuirea sufletului său. Ceea ce contează este abisul de netrecut care s-a deschis şi n-a mai fost închis – abisul nu între asa-zisul individ – şi aşa-zisa comunitate (o manieră târzie şi improprie de a prezenta o problemă autentică a Antichității), ci între viața trăită în singurătate şi viața trăită laolaltă. Comparată cu această dilemă, chiar şi supărătoarea problemă antică a relației sau, mai degrabă, a nonrelației dintre acțiune şi gândire e secundară. Nici separarea radicală dintre politică şi contemplație, dintre viața trăită laolaltă şi cea trăită în singurătate, ca două feluri distincte de viață, şi nici structura lor ierarhică n-au fost puse vreodată la îndoială după stabilirea lor de către Platon. Singura excepție este şi aici Cicero, care, după vasta sa experiență politică romană, a pus la îndoială validitatea superiorității lui *bios theōrētikos* asupra lui *bios politikos,* a singurății asupra lui *communitas.* Cicero a

obiectat, just dar inutil, spunând că acela care se dedică „cunoaşterii şi ştiinţei" ar fugi de „singurătate şi ar căuta măcar tovărăşie de studii, fie că ar vrea să dea, sau să primească lecţii, să vorbească sau să asculte"{47}. În această privinţă, ca şi în altele, romanii au plătit scump disprețul lor pentru filosofie, pe care o considerau „nepractică". Rezultatul final a fost victoria incontestabilă a filosofiei greceşti şi pierderea experienței romane pentru gândirea politică occidentală. Nefiind filosof, Cicero a fost incapabil să conteste filosofia.

Întrebarea dacă Marx, care a contestat tradiției pe sfârşite formidabila unanimitate în privința relației specifice dintre filosofie şi politică, a fost filosof în sens tradițional, ba chiar în vreun sens autentic, nu necesită răspuns. Cele două fraze decisive ce rezumă abrupt şi oarecum neclar punctul lui de vedere asupra chestiunii – „Filosofii nu au făcut decât să *interpreteze* lumea... important este însă de a o *schimba* şi „Nu poți înlocui *[aufheben* în triplul sens hegelian de păstrare, depăşire şi abolire] filosofia fără a o realiza" – sunt atât de intim legate în formularea lor de terminologia lui Hegel şi atât de intim gândite în sensul lui, încât, luate în sine, în ciuda conținutului lor exploziv, pot fi privite aproape ca o continuare neoficială ş naturală a filosofiei hegeliene. Pentru că nimeni înainte de Hegel nu putea gândi filosofia ca simplă interpretare, a lumii sau a orice altceva, sau că filosofia putea fi realizată altfel decât în cadrul unei *bios theoretikos*, în cadrul vieții filozofului însuşi. Mai mult, ceea ce trebuie înțeles nu este vreo filosofie nouă sau specifică – nu filosofia lui Marx însuşi, de pildă –, ci destinul cel mai înalt al omului aşa cum a fost el definit de filosofia tradițională culminând cu Hegel.

II

Urmându-l pe Montesquieu, am văzut că unul dintre pilonii conceptuali pe care se bazează definițiile formelor noastre de guvernare, conceptul de conducere, este discutabil în sensul că a fost introdus mult înainte ca experiențele efective din sfera politică să fi putut justifica locul central pe care-l ocupă de la începutul tradiției noastre. Am văzut cum au fost transformate şi deformate experiențele efective de către aceste definiții, şi putem presupune că, prin forța lor conceptuală, ele au impus liniile în lungul cărora au fost înțelese şi transmise experiențele ulterioare, experiențe propriu-zise de conducere şi de supunere față de conducere.

Dacă ne întoarcem însă către teoria statului la Marx, ar fi ca şi cum am considera alternativa opusă în definirea guvernării. Nu numai că aici conceptul legii se retrage în fundal, precum conceptul conducerii în descrierea lui Montesquieu, ci el este cu totul eliminat, deoarece toate sistemele de legi pozitive sunt, potrivit lui Marx, ideologii, pretexte pentru exercitarea conducerii unei clase împotriva alteia. Nu acelaşi lucru se întâmplă însă cu statul, deşi acesta este şi el privit frecvent de Marx doar ca un instrument al conducerii de clasă, şi deci ca un fenomen secundar. Conducerea de clasă este realizată direct în guvernarea politică, astfel încât statul posedă o realitate ce depăşeşte cu mult simpla funcție ideologică a legilor. Puterea statală este expresia antagonismului de clasă, şi fără această pondere a puterii fizice efective – exprimată prin posesia instrumentelor violenței şi reprezentată în opinia lui Marx mai ales de armată şi poliție – ideea sa că dictatura proletariatului este ultima etapă a conducerii şi opresiunii n-ar mai avea sens. Pentru Marx, spațiul politic a fost total dominat de diviziunea dintre conducători şi conduşi, dintre asupritori şi cei asupriți, care, la rândul ei, se bazează pe diviziunea dintre exploatatori şi exploatați. Singura lege pe care Marx o

cunoaşte în chip de forță pozitivă şi neideologică este legea istoriei, al cărei rol în spațiul politic este îndreptat însă în primul rând împotriva legii; ea îşi face simțită forța prin aruncarea în aer a sistemelor de legi, prin abolirea vechii ordini, şi se arată la lumina zilei numai atunci când în războaie şi revoluții joacă rolul moaşei „cu ajutorul căreia noua societate ia naştere în pântecul celei vechi”[48].

Semnificativ în contextul nostru este că legea nu poate fi niciodată folosită pentru a institui spațiul public. Legea istoriei – acelaşi lucru fiind valabil şi pentru toate legile de dezvoltare ale secolului al XIX-lea – este o lege a mişcării, aflându-se deci în contradicție flagrantă cu toate celelalte concepții despre lege pe care le ştim din tradiția noastră. Tradițional, legile sunt factori stabilizatori în societate, în timp ce aici legea indică mişcarea previzibilă şi observabilă ştiințific a istoriei în chiar timpul desfăşurării ei. Întrucât îi lipseşte în chip necesar stabilitatea şi nu reprezintă în sine decât indicația şi exponentul mişcării, din acest nou concept al legii nu poate fi dedus niciun cod de prescripții juridice, adică nicio lege pozitiv instituită. Astfel, Marx îl aseamănă pe legislator cu un „cercetător al naturii care nu face sau inventează legi, ci doar le formulează”. Deşi în această lege a mişcării şi dezvoltării istoriei am mai putea vedea, chiar dacă nu foarte corect, urme ale vechii legi universale – acel *nomos* al grecilor ce guvernează peste toate lucrurile sau legea naturală care inspiră toate legislațiile –, e limpede că funcția politică a legii a fost abolită în aşa măsură, încât (şi acesta e lucrul decisiv pentru filosofia politică a lui Marx) nu mai sunt imaginabile nici măcar legi noi pentru cea mai bună guvernare sau pentru cea mai bună societate a viitorului. Soluția lui Lenin pentru problema ce rezultă de aici este caracteristică: în *Statul şi Revoluția* el scrie: „Noi nu… negăm deloc posibilitatea… unor excese *individuale*… Dar… pentru acest lucru nu este nevoie

de... un aparat special... de reprimare; aceasta va fi făcut... cu aceeaşi simplitate şi uşurință cu care chiar şi în societatea de azi un grup de oameni civilizați desparte doi oameni care s-au luat la bătaie sau nu îngăduie folosirea violentei față de o femeie."{49} Când nu va mai exista sărăcie, asemenea excese vor „dispărea" inevitabil. Ceea ce contează pentru noi aici nu e convingerea cam naivă că standardele morale sunt de la sine înțelese cu condiția ca oamenilor să li se permită să le respecte, că aceste standarde (aşa cum spune Lenin în aceeaşi lucrare) au fost descoperite în simplitatea lor fundamentală cu mii de ani în urmă şi sunt de la sine înțelese, chiar dacă, într-un sens, această naivitate îi separă pe Marx şi Lenin de succesorii lor, făcându-i pe amândoi să aparțină mai degrabă lumii secolului al XIX-lea, în care noi nu mai trăim. Ceea ce contează e următorul lucru: conceptul de lege al lui Marx nu poate fi folosit în nicio situație imaginabilă cu scopul de a întemeia un corp politic sau de a garanta spațiului public relativa permanență în raport cu zădărnicia vieții şi a faptelor umane. Dimpotrivă, permanența, în teoria statului la Marx, izvorăşte direct din faptul conducerii. Această permanență este privită ca un obstacol prin care forța de dezvoltare (în forma sa cea mai elementară: dezvoltarea forțelor de producție ale omului) este constant confiscată şi obstrucționată. Prin intermediul conducerii, clasa dominantă încearcă să împiedice şi chiar reuşeşte să amâne accesul la putere al noii clase pe care o asupreşte şi o exploatează. Permanența a devenit un obstacol şi, atâta vreme cât există, ea rezidă în conducere, şi nu în lege.

În măsura în care conceptul statului la Marx a eliminat cu totul elementul legii, nu putem vorbi propriu-zis de forme marxiste ale guvernării. Toate formele tradiționale de conducere ar fi tiranii, iar Engels admite implicit acest lucru atunci când spune (într-o scrisoare către Bebel din 1875) că „este o curată

absurditate să se vorbească despre statul popular liber: atâta timp cât proletariatul mai *are nevoie* de stat, el are nevoie de acesta nu în interesul libertății, ci în vederea reprimării adversarilor săi, şi de îndată ce va putea fi vorba de libertate, statul ca atare va înceta să existe”{50}. Marx cunoaşte patru forme de conducere care apar, în variate interpretări şi contexte, din scrierile timpurii până în operele târzii: istoria începe cu stăpânirea asupra sclavilor, care a constituit corpul politic al Antichității; urmează stăpânirea nobilimii asupra şerbilor, care a constituit corpul politic al feudalismului; culminează în timpul lui cu stăpânirea burgheziei asupra clasei muncitoare; şi îşi va afla sfârşitul în dictatura proletariatului, în care conducerea statului va „pieri” pentru că cei ce conduc nu vor mai găsi o nouă clasă pe care s-o asuprească sau de care să se apere.

Importanța modului în care Marx a înțeles conducerea constă în aceea că face lumină asupra unuia dintre izvoarele din care noțiunea de conducere şi-a găsit calea către definirea corpurilor politice legitime care, luate în sine, păreau a corespunde chiar împărțirii cetățenilor în conducători şi conduşi. Cele patru forme de conducere ale lui Marx sunt doar variațiuni ale celei dintâi, stăpânirea antică asupra sclavilor, în care pe drept cuvânt a văzut o dominație ce subîntinde toate formele de guvernare antice. Important este că, înainte de tradiție, această dominație făcea atât de puțin parte integrantă din spațiul public, încât a constituit condiția *sine qua non* pentru a fi acceptat din spațiul privat în cel public. Aristotel distinge trei clase de oameni (pentru a folosi terminologia lui Marx): cei care muncesc pentru alții şi care sunt sclavi; cei care muncesc pentru ei înşişi în vederea asigurării traiului şi care nu sunt cetățeni liberi; şi cei care, pentru că posedă sclavi şi nu muncesc nici pentru ei înşişi, nici pentru alții, sunt acceptați în sfera publică. Faptul că experiența efectivă a conducerii era plasată nu în sfera publică, ci în sfera privată a

gospodăriei, al cărei cap îşi conducea familia şi sclavii, se mai poate vedea şi din nenumăratele exemple de conducere date la începutul tradiției noastre, exemple aproape întotdeauna luate din instituția vieții private. Deja la Platon implicațiile pentru acțiune ale acestei imagini a gospodăriei sunt clar indicate: „Căci aceea [ştiința omului politic] care este într-adevăr regală nu trebuie să acționeze *[prattein]* ea însăşi, ci să comande *[archein]* celor care au capacitatea de a acționa." Ştiința în cauză îi determină să acționeze fiindcă „doar ea cunoaşte oportunitatea sau neoportunitatea începerii *[arche]* sau impulsionării acțiunilor celor mai importante din cetăți, pe când celelalte ştiințe trebuie să îndeplinească cele ordonate" *(Omul politic,* 305d{51}). Aici, vechea relație dintre *archein* şi *prattein* – dintre a începe ceva şi a veghea la îndeplinirea sa, împreună cu cei de care e nevoie sau care se alătură voluntar – este înlocuită de relația caracteristică funcției de supraveghere a stăpânului care le spune servitorilor lui cum să îndeplinească şi să execute sarcina încredințată. Cu alte cuvinte, acțiunea devine simplă execuție, determinată de cineva care ştie şi de aceea nu acționează el însuşi.

În reinterpretarea şi curmarea tradiției gândirii politice, e crucial ca Marx să conteste nu filosofia, ci aşa-zisul ei caracter nepractic. El contestă resemnarea filosofilor care nu fac altceva decât să-şi găsească un loc în lume, în loc să schimbe lumea şi s-o facă, aşa zicând, filosofică. Iar acest lucru nu reprezintă doar mai mult decât idealul platonician al filosofilor care conduc ca regi, ci un lucru decisiv diferit, pentru că înseamnă nu conducerea filosofiei asupra oamenilor, ci faptul că toți oamenii pot deveni într-un fel filosofi. Consecința pe care Marx a extras-o din filosofia istoriei lui Hegel (şi întreaga operă filosofică a lui Hegel, incluzând *Logica,* are o singură temă: istoria) a fost că acțiunea sau *praxis* era, contrar întregii tradiții, atât de departe de a fi

opusul gândirii, încât era adevăratul vehicul al gândirii, iar politica, departe de a se situa infinit sub demnitatea filosofiei, era singura activitate inerent filosofică.

Introducere în politică

I

Ce este politica?

Politica se bazează pe pluralitatea umană. Dumnezeu a creat *omul,* dar *oamenii* sunt un produs uman, pământesc, sunt produsul naturii umane. Fiindcă se ocupă întotdeauna de *om,* fiindcă toate afirmațiile lor ar fi corecte dacă ar exista numai unul sau doi oameni sau numai oameni identici, filosofia şi teologia n-au găsit niciun răspuns filosofic valabil la întrebarea: Ce este politica? Mai rău, pentru întreaga gândire ştiințifică nu există decât *omul* – în biologie sau psihologie, ca şi în filosofie şi teologie –, aşa cum în zoologie nu există decât leul generic. Leii ar fi o problemă doar pentru lei.

Faptul remarcabil la toți marii gânditori este diferența de statut între filosofiile lor politice şi restul operei – chiar şi la Platon. Politica lor nu atinge niciodată aceeaşi profunzime. Această lipsă de adâncime nu e decât un eşec de a simți profunzimea în care este ancorată politica.

Politica se ocupă de coexistența şi asocierea oamenilor *diferiți.* Oamenii se organizează politic potrivit unor similitudini găsite sau extrase dintr-un haos

absolut al diferențelor. Câtă vreme corpurile politice se bazează pe familie şi sunt concepute după imaginea familiei, rudenia de toate gradele e socotită *deopotrivă* capabilă să unească diferențe individuale extreme, pe de o parte, şi, pe de alta, un mijloc de izolare şi comparare a grupurilor de indivizi asemănători.

În această formă de organizare, orice diferențiere inițială este de fapt eradicată, după cum e distrusă şi egalitatea esențială a tuturor oamenilor, în măsura în care vorbim despre *om.* Decăderea politicii în ambele direcții îşi are originea în căile de dezvoltare a corpurilor politice în afara familiei. Avem aici un indiciu despre simbolul cuprins în imaginea Sfintei Familii: faptul că Dumnezeu a creat nu doar omul, ci şi familia.

În măsura în care privim familia drept ceva mai mult decât participare, i.e. participarea activă a unei pluralități, începem să ne jucăm de-a Dumnezeu, acționând ca şi cum ne-am putea sustrage în chip firesc principiului diferențierii umane. În loc să generăm o ființă umană, noi încercăm să creăm *omul* după chipul şi asemănarea noastră.

Dar în termeni practici, politici, familia îşi dobândeşte importanța adânc înrădăcinată din faptul că lumea e organizată în aşa fel încât în ea să nu rămână loc pentru individualitate, adică pentru oricine este diferit. Familiile se întemeiază ca adăposturi şi fortărețe într-o lume neospitalieră şi străină, în care vrem să introducem înrudirea. Această credință duce la pervertirea fundamentală a politicii, pentru că aboleşte calitatea esențială a pluralității sau, mai degrabă, renunță la ea prin introducerea conceptului de înrudire.

Omul, aşa cum e cunoscut în filosofie şi teologie, există – sau este înființat – în politică numai prin drepturile egale garantate reciproc de cei absolut diferiți. Garantarea voluntară a egalității în fața legii, ca şi concesia făcută acestei cerințe, recunoaşte pluralitatea oamenilor, care-şi pot mulțumi lor înşile pentru

pluralitatea lor şi creatorului *omului* pentru existența lor.

Există două motive întemeiate pentru care filosofia n-a găsit niciodată un loc în care politica să poată căpăta formă. Primul este presupunerea că există ceva politic *în* om care ține de esența lui. Lucru pur şi simplu neadevărat; *omul* este apolitic. Politica apare *între oameni,* şi astfel întru câtva *în afara omului.* Prin urmare, nu există o substanță politică. Politica apare în ceea ce există *între oameni* şi se instituie ca relație. Hobbes a înțeles acest lucru.

Al doilea motiv e conceptul monoteist al lui Dumnezeu, după chipul şi asemănarea căruia se spune că a fost creat omul. Pe această bază, nu poate exista decât *om, oamenii* fiind o copie mai mult sau mai puțin reuşită a aceluiaşi. Omul creat după chipul şi asemănarea singurătății lui Dumnezeu stă la baza „stării naturale" a lui Hobbes, ca „război al tuturor împotriva tuturor". E războiul de răzvrătire al fiecăruia împotriva tuturor celorlalți, detestați fiindcă există fără sens – fără sens, pentru omul creat după chipul şi asemănarea singurătății divine.

Soluția occidentală pentru a scăpa de imposibilitatea politicii existentă în cadrul mitului occidental al creației este de a transforma politica în istorie sau de a substitui istoria politicii. În ideea istoriei universale, multiplicitatea oamenilor este topită într-un *unic* individ, numit apoi şi umanitate. Aceasta e sursa aspectului monstruos şi inuman al istoriei, care-şi atinge pentru prima oară scopul, deplin şi brutal, în politică.

E greu de înțeles că există un tărâm în care putem fi liberi cu adevărat, adică nici mânați de noi înşine, nici dependenți de datul existenței materiale. Libertatea există numai în spațiul intermediar unic al politicii. Scăpăm de această libertate refugiindu-ne în „necesitatea" istoriei. Oribilă absurditate.

S-ar putea ca sarcina politicii să fie instituirea unei

lumi la fel de transparente față de adevăr precum creația lui Dumnezeu. În termenii mitului iudeo-creştin, asta ar însemna că *omul,* creat după chipul şi asemănarea lui Dumnezeu, a primit energia procreativă de a-i organiza pe *oameni* după chipul şi asemănarea creației divine. Acesta e probabil un nonsens. Dar ar fi singura demonstrație posibilă a conceptului de lege naturală şi singura lui justificare.

Faptul că Dumnezeu a creat pluralitatea *oamenilor este* întruchipat de absoluta diferență a unuia față de celălalt, care e mai mare decât relativa diferență între popoare, națiuni sau rase. Dar în acest caz politica n-are niciun rol. De la bun început, politica îi organizează pe cei absolut diferiți ținând cont de *relativa* lor egalitate şi împotriva *relativelor* lor diferențe.{52}

II

Prejudecățile împotriva politicii
şi ce este, de fapt, politica astăzi

Orice discuție despre politică trebuie să înceapă în vremea noastră cu acele prejudecăți pe care noi, cei care nu suntem politicieni de profesie, le avem împotriva politicii. Prejudecățile noastre comune sunt ele însele politice în sensul cel mai larg. Ele nu-şi au originea în aroganța celor educați, nu sunt rezultatul cinismului celor care au văzut prea multe şi au înțeles prea puține. Întrucât prejudecățile apar în gândirea noastră, nu le putem ignora; şi întrucât se referă la realități de netăgăduit şi reflectă corect situația noastră curentă tocmai în aspectele sale politice, nu le putem reduce la tăcere prin argumente. Totuşi, aceste prejudecăți nu

sunt judecăți. Ele indică faptul că ne-am împotmolit într-o situație în care nu ştim, sau încă nu ştim, cum să acționăm exact în termeni politici. Pericolul este că politica poate dispărea complet din lume. Prejudecățile noastre ne invadează gândurile; ele aruncă copilul odată cu apa din copaie, confundă politica cu ceea ce vrea să pună capăt politicii şi prezintă respectiva catastrofa ca şi cum ar fi inerentă naturii lucrurilor, şi deci inevitabilă.

Azi, la baza prejudecăților noastre împotriva politicii stau speranța şi teama: teama că umanitatea s-ar putea distruge prin politică şi prin mijloacele de forță de care dispune; şi, legată de această teamă, speranța că umanității îi va veni mintea la cap şi va scăpa lumea, nu de omenire, ci de politică. Ea ar putea face asta printr-un guvern mondial care să transforme statul într-o maşinărie administrativă, să rezolve conflictele politice în mod birocratic şi să înlocuiască armatele cu forțe de poliție. Dacă definim politica în sensul ei obişnuit ca pe o relație între conducători şi conduşi, speranța e, desigur, pur utopică. Adoptând această perspectivă, am sfârşi nu prin a aboli politica, ci prin a adopta un despotism de proporții uriaşe, în care abisul dintre conducători şi conduşi ar fi atât de mare, încât ar face cu neputință orice fel de răzvrătire, ca să nu mai vorbim de controlul celor conduşi asupra conducătorilor. Faptul că niciun individ – niciun despot *perse* n-ar putea fi identificat cu această guvernare mondială nu i-ar schimba defel caracterul despotic. Conducerea birocratică, conducerea anonimă a birocratului nu e mai puțin despotică fiindcă n-o exercită „nimeni". Dimpotrivă, ea este cu atât mai înfricoşătoare cu cât nimeni nu poate să-i vorbească sau să-i ceară ceva acestui „nimeni".

Totuşi, dacă prin politică înțelegem o dominație globală în care oamenii apar în primul rând ca agenți activi ce conferă treburilor omeneşti o permanență pe

care altminteri nu o au, atunci speranța nu-i deloc utopică. Deşi nu la scară globală, există în istorie numeroase cazuri de oameni excluşi ca agenți activi – fie sub forma a ceea ce pare o demodată tiranie, în care frâiele sunt încredințate voinței unui singur om, fie sub forma modernă a totalitarismului care dezlănțuie „forțe istorice" şi procese pretins superioare, impersonale, şi înrobeşte ființele umane în slujba lor. Natura acestei forme de dominație – cu adevărat apolitică într-un sens profund – e evidentă tocmai în dinamica pe care o generează şi căreia îi e specifică; o dinamică în care orice şi oricine era socotit „important" cu o zi în urmă astăzi poate şi trebuie – pentru ca mişcarea să nu-şi piardă avântul – să fie dat uitării. Prinşi între atâtea îngrijorări pe care suntem siliți să le notăm, nu ne poate consola modul în care, pe de o pane, o neputință similară se răspândeşte spontan, aşa zicând, şi fără a utiliza teroarea, în rândul mulțimilor din democrațiile de masă, în timp ce, pe de altă parte, prinde rădăcini un proces similar de consum şi uitare, care se autoperpetuează mereu – chiar dacă în lumea liberă şi neaflată sub teroare aceste fenomene sunt încă limitate la sfera economiei sau a politicii în sensul îngust al termenului.

Dar prejudecățile împotriva politicii – ideea că politica internă e o împletitură de fraude şi minciuni țesută de interese dubioase şi de ideologii şi mai dubioase, în timp ce politica externă oscilează între propaganda anostă şi exercitarea forței brute – datează dinaintea inventării dispozitivelor capabile să distrugă întreaga viață organică de pe pământ. În politica internă, aceste prejudecăți sunt cel puțin la fel de vechi ca democrația partidelor (adică peste o sută de ani), care, pentru prima dată în istoria modernă, a pretins că-i reprezintă pe oameni, deşi oamenii înşişi n-au crezut-o niciodată. În politica externă, le putem afla originile în primul deceniu al expansiunii imperialiste, la începutul secolului XX,

când statul-națiune a început – nu în numele națiunii, ci în numele intereselor economiei naționale - să extindă dominația europeană la întreg globul Dar ceea ce conferă astăzi forță prejudecății răspândite împotriva politicii – refugiul în neputință, dorința disperată de a fi despovărat de capacitatea de a acționa – constituia în acele zile prejudecata şi privilegiul unei pături neînsemnate care credea; cum spunea Lord Acton, că „puterea tinde să corupă, iar puterea absolută corupe absolut". Poate că nimeni n-a recunoscut mai clar decât Nietzsche – în încercarea sa de a reabilita puterea – că această condamnare a puterii reflecta limpede tânjirea încă confuză a masei, chiar dacă şi el, în spiritul vremii sale, a identificat sau a confundat puterea – pe care niciun individ n-o poate vreodată poseda, ea neputând apărea decât din acțiunea comună a multor oameni – cu folosirea forței, ale cărei mijloace un individ le poate fără îndoială înhăța şi controla.

Prejudecată şi judecată

Prejudecățile pe care le împărtăşim, pe care le considerăm de la sine înțelese, pe care le putem arunca în conversații fără explicații detaliate sunt, cum s-a spus deja, ele însele politice în cel mai larg sens al cuvântului, adică sunt parte integrantă a acelor treburi omeneşti ce reprezintă contextul în care ne ducem viața de zi cu zi. Faptul că prejudecățile joacă un rol atât de important în viața zilnică, şi deci şi în politică, nu e ceva pe care ar trebui să-l deplângem sau să încercăm să-l schimbăm. Omul nu poate trăi fără prejudecăți – nu numai pentru că inteligența şi intuiția nici unei ființe umane nu sunt suficiente pentru a formula o judecată originală privitoare la orice lucru asupra căruia i se cere o judecată în cursul vieții sale, ci şi pentru că o asemenea lipsă totală de prejudecăți ar solicita o agerime supraomenească. De aceea, în toate epocile şi

locurile îi revine politicii să clarifice şi să combată prejudecăţile, ceea ce nu înseamnă că sarcina ei este să-i înveţe pe oameni să fie lipsiţi de prejudecăţi sau că cei angajaţi în această iluminare sunt ei înşişi lipsiţi de ele. Gradul de agerime şi deschidere dintr-o epocă determină fizionomia ei generală şi nivelul vieţii sale politice; dar e de neconceput o epocă în care oamenii nu s-ar întoarce la prejudecăţile lor şi nu s-ar încrede în ele atunci când judecă sau decid despre domenii importante ale vieţii lor.

Desigur, justificarea prejudecăţii ca standard al judecăţii în viaţa de zi cu zi îşi are limitele ei. Ea se aplică, într-adevăr, doar prejudecăţilor autentice – cele care nu pretind a fi judecăţi. Prejudecăţile autentice sunt de obicei recunoscute prin apelul lor nerușinat la autoritatea lui „se spune…” sau „opinia este…”, deşi, firește, un asemenea apel nu trebuie să fie explicit. Prejudecăţile nu sunt idiosincrasii personale – care, oricât de imune la dovezi, se bazează întotdeauna pe experienţa personală, context în care cer dovezi ale percepţiei senzoriale. Întrucât există în afara experienţei, prejudecăţile nu pot oferi niciodată atari dovezi, nici măcar celor înclinaţi să le accepte. Dar, tocmai pentru că nu sunt legate de experienţa personală, ele pot conta pe acordul celorlalţi, fără a face măcar efortul de a-i convinge. În această privinţă, prejudecata diferă de judecată. Totuşi, are în comun cu ea felul în care oamenii le recunosc, şi recunosc că ele sunt împărtăşite, astfel încât cineva prins în prejudecăţi poate fi întotdeauna sigur că va avea efect asupra celorlalţi; în schimb, ceea ce este idiosincratic abia dacă poate ajunge în sfera publică şi politică, având efect numai în intimitatea celei private. În consecinţă, prejudecata joacă un rol major în spaţiul social. Toate structurile sociale se bazează mai mult sau mai puţin pe prejudecăţi ce includ anumiţi oameni, excluzându-i pe ceilalţi. Cu cât o persoană e mai liberă de prejudecăţi de

orice fel, cu atât va fi mai puțin aptă pentru spațiul pur social. În acest spațiu însă, nu pretindem defel să judecăm, dar renunțarea la această pretenție, înlocuirea judecății cu prejudecata devine periculoasă numai dacă ajunge în spațiul politic, unde nu putem funcționa deloc fără judecată, pe care se bazează în mod esențial gândirea politică.

Unul dintre motivele puterii şi pericolului asociat prejudecății rezidă în faptul că în ea se ascunde întotdeauna ceva din trecut. O examinare mai atentă arată că o prejudecată autentică ascunde întotdeauna o judecată formulată anterior, bazată inițial pe o experiență adecvată şi legitimă şi transformată în prejudecată numai fiindcă a fost purtată în timp fără a fi vreodată reexaminată sau revizuită. În acest sens, prejudecata diferă de simpla bârfa, care nu depăşeşte ziua sau ora flecărelii şi în care cele mai eterogene opinii şi judecăți uruie şi se agită ca nişte bucățele de sticlă într-un caleidoscop. Pericolul prejudecății stă în chiar faptul că e întotdeauna ancorată în trecut – atât de bine ancorată, încât nu numai că anticipează şi blochează judecata, dar face totodată imposibile atât judecata, cât şi trăirea autentică a prezentului. Dacă vrem să risipim prejudecățile, trebuie mai întâi să descoperim judecățile trecute conținute în ele, adică trebuie să scoatem la iveală adevărul care zace în ele. Dacă neglijăm să facem asta, batalioane întregi de oratori iluminați şi biblioteci întregi de broşuri nu vor reuşi nimic, aşa cum o arată în chip strălucit eforturile nesfârşite şi niciodată eficiente de a trata probleme împovărate de prejudecăți vechi, cum ar fi problema evreilor sau problema negrilor în Statele Unite.

Pentru că prejudecata anticipează judecata plecându-şi urechea la trecut, justificarea sa temporală e limitată la acele epoci istorice (şi, cantitativ, ele au partea leului în istorie) în care noul este relativ rar şi vechiul domină textura politică şi socială. Potrivit felului în care-l

folosim în general, cuvântul „judecată” are două sensuri ce-ar trebui diferențiate, dar care se confundă de fiecare dată când vorbim, înainte de toate, judecata înseamnă organizarea şi subsumarea individualului şi particularului în categorii generale şi universale, realizându-se astfel o estimare ordonată prin aplicarea de standarde care duc la identificarea concretului şi potrivit cărora sunt apoi luate decizii. În spatele tuturor acestor judecăți se află o preconcepție, o prejudecată. Judecat este numai cazul individual, nu şi standardul însuşi ori faptul dacă el reprezintă sau nu o măsură potrivită pentru ceea ce e menit să măsoare. Cândva, a fost emisă o judecată despre standard, dar acum acea judecată a fost adoptată şi a devenit un mijloc pentru formularea altor judecăți. Judecata poate totuşi însemna ceva total diferit, şi chiar înseamnă întotdeauna atunci când ne confruntăm cu ceva ce n-am mai văzut niciodată şi pentru care nu avem standarde la dispoziție. Această judecată care nu cunoaşte standarde nu poate apela decât la mărturia lucrului judecat, singura sa precondiție fiind facultatea de judecare – care are de-a face mai mult cu capacitatea omului de a face distincții decât cu cea de a organiza şi de a grupa. O asemenea judecată fără standarde ne este familiară de la judecățile despre estetică şi gust, pe care, aşa cum a observat Kant cândva, nu le putem „disputa”, dar asupra cărora putem discuta sau putem cădea de acord. O recunoaştem în viața de zi cu zi ori de câte ori, într-o situație neobişnuită, spunem că o persoană sau alta a judecat situația corect sau greşit.

În fiecare criză istorică, prejudecățile sunt primele care se descompun şi pe care nu ne mai putem baza. Tocmai fiindcă în contextul neconstrângător dat de „oamenii spun” sau „oamenii gândesc”, în contextul limitat în care sunt justificate şi folosite, prejudecățile nu mai pot conta pe faptul acceptării lor, ele se osifică lesne, devenind ceea ce nu sunt defel de la natură –

adică pseudoteorii, care, ca viziuni globale închise sau ideologii cu o explicație pentru orice, pretind să înțeleagă întreaga realitate istorică şi politică. Dacă funcția prejudecății e să-l scutească pe insul care judecă de nevoia de a se deschide către fiecare fațetă a realității pe care o întâlneşte şi de a se confrunta temeinic cu ea, atunci viziunile globale şi ideologiile fac atât de bine acest lucru, încât ne apără de orice experiență, hotărând aparent pentru întreaga realitate. Tocmai această pretenție de universalitate distinge atât de clar ideologia de prejudecată, care are întotdeauna o natură parțială, după cum afirmă la fel de clar că nu trebuie să ne mai bazăm pe prejudecăți – şi nici pe standardele noastre de judecată şi pe preconcepțiile bazate pe atari standarde –, declarându-le literalmente inadecvate. Eşecul standardelor în lumea modernă – imposibilitatea de a judeca din nou ceea ce s-a întâmplat şi se întâmplă zilnic, pe baza unor standarde ferme recunoscute de toată lumea, şi de a grupa evenimentele drept cazuri ale unui bine cunoscut principiu general, precum şi dificultatea strâns legată de aceasta de a oferi principii de acțiune pentru ceea ce ar trebui să se întâmple – a fost adesea descris drept un nihilism inerent zilelor noastre, o devalorizare a valorilor, un fel de crepuscul al zeilor, o catastrofa în ordinea morală a lumii. Toate aceste interpretări presupun în mod tacit că de la ființele umane nu ne putem aştepta să emită judecăți decât în măsura în care posedă standarde, că facultatea de judecare e doar capacitatea de a distribui cazurile individuale în locul corect şi potrivit lor din cadrul principiilor generale care le sunt aplicabile şi asupra cărora toată lumea e de acord.

Evident, ştim că facultatea de judecare insistă şi trebuie să insiste pe emiterea de judecăți în mod direct şi fără niciun standard, dar domeniile în care se emit – deciziile de orice fel, atât personale, cât şi publice, şi aşa-zisele chestiuni de gust – nu sunt luate în serios.

Motivul este că aceste judecăți nu sunt niciodată de natură obligatorie, nu-i forțează niciodată pe ceilalți să cadă de acord în sensul în care o face o concluzie logică irefutabilă, ci mai degrabă pot numai să convingă. Mai mult, ideea că ar exista ceva obligatoriu la aceste judecăți este în sine o prejudecată. Căci, atâta vreme cât standardele rămân valabile, nu există dovadă obligatorie inerentă lor; standardele se bazează pe aceleaşi dovezi limitate, inerente într-o judecată asupra căreia toți ne-am pus de acord şi în jurul căreia nu mai trebuie să dezbatem. Singura dovadă obligatorie vine ca rezultat al categorizării noastre, al măsurării şi aplicării standardelor de către noi, al *metodei* noastre de a ordona individualul şi concretul, care, prin însăşi natura demersului, presupune validitatea standardului. Această categorizare şi ordonare – în care se decide doar dacă ne-am îndeplinit sarcina într-o manieră demonstrabil corectă sau incorectă – are mai mult de-a face cu gândirea ca raţiune deductivă decât cu gândirea ca act de judecare. Prin urmare, pierderea standardelor – care chiar defineşte lumea modernă în facticitatea sa şi care nu poate fi oprită printr-o simplă întoarcere la frumoasele zile de altădată sau printr-o promulgare arbitrară de noi standarde şi valori – reprezintă o catastrofa în lumea morală numai dacă presupunem că oamenii sunt incapabili să judece lucrurile *per se,* că facultatea lor de judecare nu e adecvată pentru producerea de judecăți originale şi că maximul ce-i putem cere este o corectă aplicare a regulilor obişnuite derivate din standarde deja stabilite.

Dacă lucrurile ar sta aşa, dacă ar sta în natura gândirii umane să nu poată judeca decât dacă are standarde stabile, atunci ar fi într-adevăr corect să spunem, cum pare să se presupună în general, că în criza lumii moderne nu atât lumea, cât omul însuşi şi-a pierdut busola. Această presupunere domină mediile academice din zilele noastre şi se vede cel mai bine în

faptul că disciplinele istorice care au de-a face cu istoria lumii şi cu evenimentele ce se produc în cadrul ei au fost mai întâi dizolvate în şedinţele sociale şi apoi în psihologie. Ceea ce trimite negreşit la faptul că studierea unei lumi modelate istoric, cu presupusele ei straturi cronologice, a fost abandonată în favoarea studierii tipurilor de comportament – mai întâi ale comportamentului societal, apoi ale cel ui individual. Modelele de comportament nu pot face niciodată obiectul unui studiu sistematic, sau pot doar dacă excludem omul ca agent activ, ca autor al unor evenimente demonstrabile în lume, şi dacă-l reducem la nivelul unei fiinţe care nu face decât să se comporte diferit în situaţii diferite, o fiinţă pe care se pot efectua experimente şi care, se poate chiar spera, va putea fi pusă în final sub control. Chiar mai semnificativ decât această dispută între facultăţi academice, în care, la drept vorbind, au ieşit la suprafaţă jocuri de putere foarte neacademice, apare o deplasare similară a interesului dinspre lume înspre om, evidenţiată de rezultatele unei anchete recent efectuate.

Răspunsul la întrebarea: Ce vă îngrijorează cel mai tare astăzi? a fost aproape unanim: omul. Răspunsul nu trimitea însă la sensul manifest al ameninţării rasei umane de către bomba atomică (îngrijorare într-adevăr justificată); ci trimitea evident la natura umană, orice ar fi înţeles prin asta fiecare respondent. În ambele cazuri – şi am putea cita, desigur, şi altele – nu există nici cea mai mică îndoială că omul este cel care a devenit confuz, sau e în pericol să devină, şi că, oricum, pe el trebuie să-l schimbăm.

Indiferent de felul în care răspund oamenii la întrebarea dacă omul sau lumea sunt în pericol în actuala criză, un lucru e cert: orice răspuns care plasează omul în centrul preocupărilor noastre curente, sugerând că el trebuie schimbat înainte să poată fi găsită o soluţie, e profund apolitic. Pentru că în centrul

politicii stă preocuparea față de lume, nu față de om – de fapt, preocuparea față de o lume fără de care, oricum ar fi constituită, cei deopotrivă preocupați şi implicați în politică n-ar socoti viața demnă de trăit. Şi nu putem schimba o lume schimbându-i pe oamenii care o locuiesc – fără a mai vorbi de imposibilitatea practică a unei asemenea inițiative – mai mult decât putem schimba o organizație sau un club încercând să-i influențăm membrii într-un fel sau altul. Dacă vrem să schimbăm o instituție, o organizație sau un corp politic care există în lume, nu-i putem decât revizui constituirea, legile, statutele şi să sperăm că restul îşi va purta singur de grijă. Fiindcă oriunde se adună laolaltă ființe umane – în chip privat sau social, public sau politic – ia naştere un spațiu care simultan îi adună şi îi separă unul de altul. Fiecare astfel de spațiu are propria sa structură care se schimbă în timp şi se arată într-un context privat drept obişnuință, într-un context social drept convenție şi într-un context public drept legi, constituții, statute şi altele asemănătoare. Oriunde se adună oameni laolaltă, lumea se vâră între ei, şi în acest spațiu intermediar se petrec toate treburile omeneşti.

Spațiul dintre oameni, care este lumea, nu poate exista, desigur, fără ei; față de un univers sau o natură fără ființe umane, o lume fără ființe umane ar fi o contradicție în termeni. Ceea ce nu înseamnă că lumea şi catastrofele ce –, au loc în ea ar trebui privite ca simple incidente umane şi, cu atât mai puțin, reduse la ceva ce i se întâmplă *omului* sau naturii umane. Pentru că lumea şi lucrurile acestei lumi, în mijlocul cărora se petrec treburile omeneşti, nu sunt expresia naturii umane, adică amprenta acesteia întoarsă spre exterior, ci sunt, dimpotrivă, rezultatul faptului că ființele umane produc ceea ce ele însele nu sunt – adică lucruri –, ba chiar şi aşa-zisa sferă psihologică sau aşa-zisa sferă intelectuală devin realități permanente în care

oamenii pot trăi sau se pot mişca numai în măsura în care sferele în cauză sunt prezente ca lucruri, ca o lume a lucrurilor. În această lume a lucrurilor acționează ființele umane şi de ea sunt condiționate; şi fiindcă sunt condiționate de ea, fiecare catastrofa care se petrece în cadrul ei se întoarce împotriva lor şi le afectează. Putem concepe o catastrofa atât de monstruoasă, atât de distructivă, încât să afecteze capacitatea omului de a-şi produce lumea şi deopotrivă lucrurile, lăsându-l fără lume ca orice animal. Putem concepe chiar că asemenea catastrofe s-au petrecut în trecutul preistoric şi că anumite popoare aşa-zis primitive sunt rămăşițele lor, vestigiile lor fără lume. Ne putem închipui totodată că războiul nuclear, dacă mai lasă în urma sa viată umană, ar putea provoca o atare catastrofa distrugând întreaga lume. Totuşi, motivul pentru care ființele umane ar dispărea atunci nu rezidă în ele însele, ci, ca întotdeauna, în lume sau, mai curând, în cursul lumii pe care nu-l mai stăpânesc, de care sunt atât de înstrăinate, încât forțele automate inerente oricărui proces pot acționa necontrolat. Iar preocuparea modernă deja menționată pentru om nici măcar nu se apleacă asupra acestor posibilități. Lucrul cumplit şi înspăimântător în această preocupare e mai degrabă acela că nu se îngrijorează defel de asemenea „lucruri exterioare", şi deci de pericolele reale extreme, ci se pierde într-un interior unde reflecția e cel mult posibilă, însă acțiunea şi schimbarea, nu.

S-ar putea ridica, bineînțeles, obiecția facilă că lumea despre care vorbim aici e lumea oamenilor, că e rezultatul productivității şi al acțiunii umane, indiferent ce se înțelege prin asta. Aceste abilități aparțin într-adevăr naturii omului; dacă se vor dovedi neadecvate, nu trebuie oare să schimbăm natura omului înainte să ne gândim la schimbarea lumii? Este, în esență, o obiecție antică ce poate chema în sprijinul ei pe cel mai bun martor: Platon, care i-a reproşat lui Pericle că nu i-

a lăsat pe atenieni, după moartea sa, într-o stare mai bună decât aveau înainte.

Care este sensul politicii?

Răspunsul la întrebarea privind sensul politicii e atât de simplu şi de concluziv, încât s-ar putea crede că toate celelalte răspunsuri sunt în afara subiectului. Răspunsul este: sensul politicii e libertatea. Simplitatea şi forța sa concluzivă nu stau în faptul că e la fel de vechi ca întrebarea însăşi – apărută, desigur, din incertitudine şi determinată de lipsa de încredere –, ci în existența politicii ca atare. Astăzi, acest răspuns nu este de la sine înțeles şi nici imediat plauzibil. Lucrul se vede din faptul că în zilele noastre întrebarea nu mai chestionează pur şi simplu sensul politicii, aşa cum făcea când politica a apărut pentru prima oară, din experiențe de natură nepolitică sau chiar antipolitică, întrebarea noastră vine astăzi din experiențele foarte reale pe care le-am avut cu politica; ea e stârnită de dezastrele provocate de politică în secolul nostru şi de acele dezastre încă şi mai mari ce amenință să apară din politică. Întrebarea noastră este, astfel, mult mai radicală, mai agresivă şi mai disperată: mai are încă politica vreun sens?

Exprimată în acest mod – şi acesta este modul în care se pune acum pentru fiecare –, întrebarea intră în rezonanță cu doi factori importanți: mai întâi, experiența guvernărilor totalitare, în care se pretinde că totalitatea vieții umane e atât de politizată încât nu mai e cu putință nicio libertate. Privită din acest unghi – ceea ce înseamnă, printre altele, din perspectiva condițiilor specific moderne – se ridică întrebarea dacă politica şi libertatea sunt compatibile, dacă nu cumva libertatea începe exact acolo unde se încheie politica, astfel încât ea nu poate exista acolo unde politica nu si-a găsit încă limita şi sfârşitul. Poate că lucrurile s-au schimbat atât

de mult față de perioada clasică, atunci când politica şi libertatea erau considerate identice, încât acum, în condiții moderne, ar trebui să fie definitiv separate.

Al doilea fapt care trebuie chestionat este dezvoltarea monstruoasă a mijloacelor moderne de distrugere, asupra cărora statele au un monopol, dar care nu s-ar fi putut dezvolta fără acest monopol şi care nu pot fi utilizate decât în sfera politică. Problema nu e aici doar libertatea, ci viața însăşi, existența în continuare a umanității şi, poate, a întregii vieți organice de pe pământ. Întrebarea care se ridică aici face întreaga politică problematică; face să pară îndoielnic că politica şi prezervarea vieții sunt compatibile în condițiile modernității, iar speranța sa secretă este aceea că oamenii se pot dovedi suficient de înțelepți pentru a se dispensa de politică înainte ca ea să ne distrugă. Fireşte, se poate obiecta că speranța că toate statele vor pieri sau că politica va dispărea prin alte mijloace este în sine utopică, şi putem presupune că majoritatea oamenilor va fi de acord cu această obiecție. Dar asta nu atenuează în niciun fel speranța sau întrebarea. Dacă politica aduce dezastru şi dacă nu se poate renunța la ea, atunci nu rămâne decât disperarea, sau speranța că nu va trebui să mâncăm supa fierbinte ca scoasă de pe foc – o speranță cam nebunească în secolul nostru, ținând seama de faptul că, începând cu Primul Război Mondial, toate supele politice pe care ne-a fost dat să le mâncăm au fost mai fierbinți decât ar fi intenționat să le servească vreun bucătar.

Ambele experiențe – totalitarismul şi bomba atomică determină întrebarea privind sensul politicii în vremea noastră. Sunt experiențele fundamentale ale timpului nostru, iar a le ignora ar fi ca şi cum n-am trăi în lumea care este a noastră. Există însă o diferență între cele două.

Față de experiența politizării totale din guvernările totalitare şi față de natura problematică a politicii ce

rezultă de aici, trebuie să avem în vedere faptul că începând din Antichitate nimeni n-a crezut că sensul politicii e libertatea; precum şi faptul că în lumea modernă politica a fost privită, atât teoretic, cât şi practic, drept un mijloc de a ocroti resursele care susțin viața societății şi productivitatea dezvoltării sale deschise şi libere. Ca răspuns la politica dubioasă experimentată sub guvernările totalitare, poate apărea şi o retragere teoretică înspre o poziție istoric anterioară - de parcă guvernările totalitare ar oferi cea mai bună dovadă pentru dreptatea gândirii liberale şi conservatoare din secolul al XIX-lea. Tulburător în apariția, în cadrul politicii; a posibilității anihilării fizice absolute este că aceasta face o asemenea retragere total imposibilă. Fiindcă aici politica amenință tocmai lucrul care-i oferă, potrivit opiniei moderne, ultima justificare: posibilitatea elementară a vieții pentru întreaga umanitate. Dacă e adevărat că politica nu e decât un rău necesar pentru a susține viața umanității, atunci politica a început într-adevăr să se exileze pe sine din lume şi să-şi transforme sensul în lipsă de sens.

Această lipsă de sens nu-i un obstacol fantezist. E un fapt real, pe care l-am trăi zilnic dacă ne-am obosi nu doar să citim ziarul, ci şi, indignați de haosul ce a cuprins toate problemele politice importante, să ne întrebăm, în situația dată, cum am putea face mai bine lucrurile. Lipsa de sens ce afectează politica e evidentă în faptul că toate întrebările politice individuale sfârşesc acum într-un impas. Oricât am încerca să înțelegem situația şi să ținem seama de factorii individuali reprezentați de dubla amenințare a statelor totalitare şi a armelor atomice – amenințare sporită de conjuncția lor –, nu putem nici măcar concepe o soluție satisfăcătoare, chiar dacă am presupune că părțile au cele mai bune intenții, lucru care, după cum ştim, nu ține în politică, unde bunăvoința de azi nu e o garanție pentru bunăvoința de mâine. Dacă pornim de la logica inerentă

acestor factori şi presupunem că nimic, cu excepția condițiilor cunoscute în momentul de față, nu determină cursul prezent sau viitor al lumii noastre, am putea spune că o schimbare decisivă în bine poate apărea numai printr-un soi de miracol.

Pentru a întreba cu deplină seriozitate cum ar arăta un asemenea miracol şi pentru a risipi suspiciunea că a spera în miracole sau, mai precis, a conta pe ele e un lucru absolut prostesc şi frivol, trebuie să uităm rolul pe care miracolele l-au jucat întotdeauna în credință şi superstiție, adică în religii şi pseudoreligii. Pentru a ne elibera de prejudecata că un miracol e doar un fenomen autentic religios prin care ceva supranatural şi suprauman se arată în evenimentele naturale sau în cursul natural al treburilor omeneşti, ar fi util să ne amintim pe scurt că întregul cadru al existenței noastre fizice – existența pământului, a vieții organice pe pământ, a speciei umane înseşi – se bazează pe un soi de miracol. Căci, din punctul de vedere al evenimentelor universale şi al probabilității calculabile statistic care le controlează, formarea pământului este o „improbabilitate infinită". Lucru valabil şi pentru geneza vieții organice din procesele naturii anorganice sau pentru originea speciei umane din procesul evolutiv al vieții organice. Reiese limpede din aceste exemple că, ori de câte ori apare ceva nou, acest nou survine în contextul proceselor previzibile ca ceva neaşteptat, imprevizibil şi, în cele din urmă, inexplicabil cauzal: adică exact ca un miracol. Cu alte cuvinte, fiecare nou început este, prin natura sa, un miracol atunci când e privit şi trăit din punctul de vedere al proceselor pe care, inevitabil, le întrerupe. În acest sens, adică în contextul proceselor în care survine, transcendența demonstrabil reală a fiecărui început corespunde transcendenței religioase a credinței în miracole.

Avem aici, desigur, doar un exemplu menit să ajute la explicarea faptului că ceea ce numim real este deja o

țesătură de realități pământeşti, organice şi umane, dar care a ajuns să existe prin adăugarea de infinite improbabilități. Dacă socotim acest exemplu drept o metaforă pentru tot ce se petrece cu adevărat în domeniul treburilor omeneşti, ea începe imediat să şchioapete. Fiindcă procesele cu care avem de-a face aici sunt, cum am spus, de natură istorică, adică nu se desfăşoară după tiparul transformărilor naturale, ci sunt înlănțuiri de evenimente în a căror structură intră atât de frecvent improbabilități infinite, încât a vorbi despre miracole ni se pare straniu. Dar lucrurile stau aşa numai pentru că procesul istoric a apărut din inițiative umane şi e constant întrerupt de noi inițiative. Dacă privim acest proces doar ca pe un proces – cum fac, desigur, toate filosofiile istoriei pentru care procesul istoric nu rezultă din acțiunea comună a oamenilor, ci din dezvoltarea şi coincidența energiilor extraumane, supraumane şi subumane, din care omul ca agent activ este exclus –, atunci fiecare nou început, fie el bun sau rău, e atât de infinit improbabil, încât toate evenimentele majore par miracole.

Privite obiectiv şi din afară, şansele ca ziua de mâine să se desfăşoare la fel ca ziua de azi sunt întotdeauna copleşitoare – şi de aceea, în termeni umani, aproximativ (dacă nu exact) la fel de mari ca şansele împotriva apariției pământului din evenimente cosmice, împotriva apariției vieții din procese anorganice sau împotriva apariției omului, ca nonanimal, în urma evoluției speciilor animale.

Diferența crucială dintre improbabilitățile infinite aflate la baza vieții umane pe pământ şi evenimentele miraculoase din spațiul treburilor omeneşti stă, desigur, în faptul că în ultimul caz există un magician – respectiv că omul însuşi are, evident, un uimitor şi misterios talent de a face miracole. Cuvântul normal, şi tocit, oferit de limbă pentru acest talent este „acțiune”. Ea e unică pentru că pune în mişcare procese care, în

automatismul lor, seamănă mult cu procesele naturale; şi tot ea marchează începutul a ceva, începe ceva nou, preia iniţiativa sau, în termeni kantieni, îşi forjează propriul lanţ. Miracolul libertăţii e inerent acestei abilităţi de a începe, la rândul ei inerentă faptului că fiecare fiinţă umană – prin simplul fapt că s-a născut într-o lume care a existat înaintea sa şi va exista şi după moartea sa – este, ea însăşi, un nou început.

Ideea că libertatea este identică cu faptul de a începe sau, pentru a folosi tot un termen kantian, cu spontaneitatea, ni se pare bizară pentru că, potrivit tradiţiei noastre în gândirea conceptuală şi categoriilor ei, libertatea echivalează cu libertatea voinţei, iar noi o înţelegem ca alegere între daturi sau, cu o expresie aproximativă, între bine şi rău. Noi nu privim libertatea ca simplă dorinţă ca ceva sau altceva să se schimbe într-un fel sau altul. Tradiţia noastră îşi are temeiurile ei, pe care nu trebuie să le pomenim aici, exceptând observaţia că, începând cu anii declinului Antichităţii clasice, ea a fost puternic întărită de convingerea larg răspândită potrivit căreia nu numai că libertatea nu rezidă în acţiune şi politică, ci, dimpotrivă, că e posibilă numai dacă omul renunţă la acţiune şi se retrage din lume în sine, evitând politica pe de-a-ntregul. Această tradiţie conceptuală şi categorială e contrazisă de experienţa fiecăruia, fie ea publică sau privată, şi este contrazisă mai ales de dovada, niciodată complet dată uitării, aflată în limbile clasice, în care verbul grecesc *archein* înseamnă atât a începe, cât şi a conduce, adică a fi liber, iar verbul latin *agere* înseamnă a pune ceva în mişcare, a dezlănţui un proces.

Dacă însă aşteptăm miracole ca o consecinţă a impasului în care se află lumea noastră, o atare aşteptare nu ne îndepărtează câtuşi de puţin de spaţiul politic în sensul său originar. Dacă sensul politicii e libertatea, înseamnă că în acest spaţiu – şi în niciun altul – chiar avem dreptul de a aştepta minuni. Nu

pentru că am crede în chip superstiţios în miracole, ci pentru că, atâta vreme cât pot acţiona, fiinţele umane, fie că o ştiu, fie că nu, sunt capabile să realizeze, şi realizează în mod constant, improbabilul şi imprevizibilul. Întrebarea dacă politica mai are vreun sens ne trimite inevitabil, în chiar punctul în care sfârşeşte într-o credinţă în miracole (şi unde altundeva ar putea sfârşi?), înapoi la întrebarea privitoare la sensul politicii.

Sensul politicii

Neîncrederea în politică şi întrebarea privind sensul politicii sunt foarte vechi, la fel de vechi ca tradiţia filosofiei politice. Ele încep cu Platon şi poate chiar cu Parmenide, şi au apărut în urma experienţelor foarte reale trăite de aceşti filosofi în polis, adică într-o formă de organizare a vieţii în comun care a determinat în chip atât de exemplar şi de definitiv tot ce înţelegem prin politică, încât chiar cuvântul politică derivă, în toate limbile europene, din grecescul *polis.*

La fel de vechi ca întrebarea privind sensul politicii sunt şi răspunsurile ce oferă o justificare politicii; aproape toate definiţiile din tradiţia noastră sunt, în esenţă, justificări. Vorbind în termeni foarte generali, toate aceste justificări sau definiţii sfârşesc prin a caracteriza politica drept un mijloc pentru un scop mai înalt, deşi, la drept vorbind, definiţiile acelui scop au variat foarte mult de-a lungul secolelor. Dar, oricât de variate ar fi, ele trimit la câteva răspunsuri de bază, ceea ce demonstrează simplitatea elementară a lucrului de care ne ocupăm aici.

Politica, ni se spune, e o necesitate absolută pentru viaţa umană, nu doar pentru viaţa societăţii, ci şi pentru cea individuală. Pentru că omul nu este autosuficient, pentru că existenţa sa depinde de ceilalţi, trebuie luate hotărâri ce afectează existenta tuturor, căci fără ele

viața în comun ar fi imposibilă. Sarcina, scopul final al politicii este de a ocroti viața în sensul cel mai larg. Politica face cu putință ca individul să-şi urmărească scopurile, să fie adică nestingherit de politică; şi nu contează care sunt sferele vieții pe care politica trebuie să le ocrotească, dacă scopul său este, cum credeau grecii, să facă posibil ca o mică parte să se ocupe cu filosofia sau, în sens modern, să asigure viața, traiul şi un minimum de fericire pentru cei mulți. Mai mult, aşa cum a remarcat cândva Madison, de vreme ce preocuparea noastră este viața în comun a oamenilor, nu a îngerilor, hotărârile privind existența umană nu pot fi îndeplinite decât de către stat, care deține monopolul asupra forței brute şi previne războiul tuturor împotriva tuturor.

Aceste răspunsuri socotesc de la sine înțeles faptul că politica a existat în toate timpurile şi pretutindeni acolo unde oamenii au trăit laolaltă, în orice sens istoric şi de civilizație. Supoziția în cauză trimite de obicei la definiția aristotelică a omului ca animal politic, şi acest apel nu e lipsit de importanță câtă vreme polisul a modelat decisiv, atât în limbaj, cât şi în conținut, concepția europeană despre politică şi despre sensul ei. Nu mai puțin important e faptul că acest apel la Aristotel se bazează pe o neînțelegere veche, dar postclasică. Pentru Aristotel, cuvântul *politikon* era un adjectiv aplicat organizării polisului şi nu desemna orice formă a vieții umane în comun; în mod cert, el nu credea că toți oamenii sunt politici sau că există politică, adică un polis, oriunde trăiesc oameni. Definiția lui îi excludea nu doar pe sclavi, ci şi pe barbarii conduşi de despoți din imperiile asiatice, cărora nu le-a pus totuşi la îndoială umanitatea. Ceea ce voia să spună era pur şi simplu că numai omul *poate* trăi într-un polis şi că acesta reprezintă cea mai înaltă formă a vieții umane în comun şi, prin urmare, ceva specific uman, refuzat deopotrivă zeilor, care există în sine şi pentru sine în deplină

libertate şi independenţă, şi animalelor, a căror viaţă în comun, dacă au aşa ceva, e o chestiune de necesitate. Ca şi în cazul altor subiecte din scrierile sale politice, Aristotel nu-şi expunea atât propria părere, cât reflecta un punct de vedere împărtăşit de toţi grecii contemporani lui, chiar dacă acesta rămânea nespus. Astfel, politica în sens aristotelic nu e ceva de la sine înţeles şi, mai mult, nu e de găsit oriunde oamenii trăiesc în comun. A existat, aşa cum credeau grecii, numai în Grecia – şi chiar şi acolo numai pentru o perioadă relativ scurtă de timp.

Ceea ce deosebeşte viaţa în comun a oamenilor în polis de celelalte forme de viaţă umană în comun – pe care grecii le cunoşteau cu siguranţă – e libertatea. Dar asta nu înseamnă că spaţiul politic era înţeles ca un mijloc de a face cu putinţă libertatea umană, viaţa liberă. A fi liber şi a trăi în polis erau, într-un sens, unul şi acelaşi lucru. Dar numai într-un anumit sens, fiindcă pentru a putea trăi în polis omul trebuia deja să fie liber din alt punct de vedere: nu putea fi supus ca sclav dominaţiei altcuiva sau ca muncitor necesităţii de a-şi câştiga pâinea zilnică. Omul trebuia, mai întâi, să fie eliberat sau să se elibereze pentru a se putea bucura de libertate, iar eliberarea de dominaţia necesităţilor vieţii era adevăratul înţeles al grecescului *scholē* sau al latinescului *otium* – ceea ce azi numim răgaz. În contrast cu libertatea, această eliberare era un scop care putea şi trebuia să fie obţinut prin anumite mijloace. Acest mijloc crucial era sclavia, forţa brută prin care omul îi silea pe ceilalţi să-l elibereze de grijile vieţii de zi cu zi. Spre deosebire de toate formele de exploatare capitalistă, care urmăresc în primul rând ţeluri economice îndreptate spre creşterea averii, scopul exploatării sclavilor în Grecia clasică era să-şi elibereze stăpânii de muncă pentru ca cei din urmă să se poată bucura de libertatea spaţiului politic. Această eliberare era îndeplinită prin forţă şi constrângere şi se baza pe

autoritatea absolută exercitată de capul gospodăriei asupra membrilor acesteia. Dar această conducere nu era în sine politică, deşi era o condiție indispensabilă a tot ce însemna politică. Dacă cineva doreşte să înțeleagă politica prin prisma categoriilor de mijloc şi scop, politica în sensul grec era, ca şi pentru Aristotel, în primul rând un scop, şi nu un mijloc. Iar acesta nu era libertatea ca atare, aşa cum era realizată în polis, ci eliberarea prepolitică pentru exercitarea libertății în polis. Aici, sensul politicii – spre deosebire de scopul său – este acela că oamenii în libertatea lor pot interacționa unii cu alții fără constrângere, fără forță, şi se pot conduce unul pe celălalt, ca egali între egali, comandând şi supunându-se numai în cazuri de urgență – adică în vreme de război –, în alte condiții gestionându-şi treburile prin discuția cu ceilalți şi convingerea lor.

„Politica", în sensul grec al termenului, îşi are deci nucleul în libertate, în timp ce libertatea e înțeleasă, în mod negativ, ca fapt de a nu fi condus sau a nu conduce şi, în mod pozitiv, ca spațiu ce poate fi creat doar de oameni şi în care fiecare om se mişcă printre egalii săi. Fără aceia care-mi sunt egali nu există libertate; de aceea, cel ce domneşte peste ceilalți – şi care din acest motiv e diferit de ei din principiu – este într-adevăr un om mai fericit şi mai de invidiat decât cei asupra cărora domneşte, dar nu e cu nimic mai liber. Şi el se mişcă într-o sferă în care nu există libertate. Ni se pare greu de înțeles acest lucru, fiindcă noi legăm egalitatea de conceptul dreptății, nu de cel al libertății, motiv pentru care credem, în mod greşit, că termenul grec pentru o constituție liberă, *isonomia,* înseamnă ceea ce pentru noi este egalitatea în fața legii. Dar *isonomia* nu înseamnă că toți oamenii sunt egali în fața legii sau că legea e aceeaşi pentru toți, ci doar faptul că toți au acelaşi drept la activitate politică, iar în polis această activitate era, în primul rând, faptul de a vorbi unul cu celălalt. *Isonomia* este, în esență, dreptul egal la cuvânt,

şi ca atare acelaşi lucru cu *isēgoria;* mai târziu, la Polybius, ambele înseamnă pur şi simplu *isologia*[53]. A vorbi sub forma comenzii şi a asculta sub forma supunerii nu erau socotite efectiv vorbire şi ascultare; ele nu erau libere fiindcă erau legate de un proces definit nu de vorbire, ci de acțiune şi de muncă. Cuvintele, în acest caz, erau numai un substitut pentru a face ceva – ceva care presupunea, de fapt, folosirea forței şi faptul de a fi forțat. Când grecii spuneau că sclavii şi barbarii erau *aneu logou* (fără cuvinte), ceea ce înțelegeau prin asta era faptul că situația lor îi făcea incapabili de vorbire liberă. Despotul, care ştie numai de comenzi, se găseşte în aceeaşi situație; pentru a vorbi, el avea nevoie de alții care să-i fie egali. Libertatea nu pretinde o democrație egalitară în sens modern, ci mai degrabă o oligarhie clar delimitată sau o aristocrație, o zonă în care măcar câțiva sau cei mai buni pot interacționa unul cu altul ca egali între egali. Această egalitate nu are, desigur, nimic de-a face cu dreptatea.

Aspectul cel mai important al acestui gen de libertate politică îl reprezintă faptul că e un construct spațial. Oricine îşi părăseşte polisul sau e alungat din el îşi pierde nu doar cetatea de baştină sau patria, ci şi singurul spațiu în care poate fi liber; pierde societatea egalilor săi. Dar, în privința vieții şi satisfacerii nevoilor ei, acest spațiu al libertății nu prea era necesar sau indispensabil; ba era chiar o piedică. Grecii ştiau din proprie experiență că un tiran rațional (ceea ce noi am numi un despot luminat) era benefic pentru bunăstarea cetății sau pentru înflorirea artelor materiale şi spirituale. Dar odată cu tiranul se punea capăt libertății. Cetățenii erau izgoniți la casele lor, iar agora, spațiul în care avea loc interacțiunea egalilor, era părăsită. Nu mai exista un spațiu pentru libertate, ceea ce însemna că nu mai era libertate politică.

Nu e locul să discutăm ce altceva s-a mai pierdut odată cu pierderea spațiului politic, care în Grecia

clasică coincide cu pierderea libertății. Singura noastră preocupare aici este să oferim o scurtă privire retrospectivă spre ceea ce era inițial cuprins în conceptul de politică, pentru a ne vindeca de prejudecata modernă că politica e o necesitate inevitabilă care a existat oriunde şi oricând. O necesitate – fie în sensul unei nevoi de netăgăduit a naturii umane, ca foamea sau dragostea, fie în sensul unei instituții indispensabile pentru viața umană în comun – iată exact ce nu este politica. De fapt, ea începe acolo unde sfârşeşte spațiul necesităților materiale şi al forței fizice brute. Ca atare, politica a existat atât de rar şi în atât de puține locuri, încât, istoric vorbind, numai puține epoci mari au cunoscut-o şi au transformat-o în realitate. Dar aceste câteva şanse istorice au fost cruciale; numai în ele s-a manifestat pe deplin sensul politicii, cu beneficiile şi neajunsurile ce le însoțesc. Şi asemenea epoci au stabilit apoi standardul, dar nu în aşa fel încât formele de organizare inerente lor să poată fi imitate, ci mai degrabă astfel încât anumite idei şi concepții, care pentru o perioadă scurtă au fost realizate pe deplin în cadrul lor, să determine şi acele epoci cărora li s-a negat o deplină experiență a realității politice.

Cea mai importantă dintre aceste idei, cea care rămâne o parte obligatoriu validă a conceptului nostru de politică, supraviețuind astfel schimbărilor istorice şi transformărilor teoretice, este, fără îndoială, ideea de libertate. Ideea că politica şi libertatea sunt legate, făcând din tiranie cea mai rea dintre guvernările politice, ba chiar una antipolitică, îşi face loc în gândirea şi acțiunea culturii europene până în vremuri recente. Până la regimurile totalitare şi la ideologiile congruente cu ele nimeni n-a îndrăznit să taie acest fir – nici măcar marxismul, care, până în acel moment, anunțase tărâmul libertății şi o dictatură a proletariatului (concepută în sens roman) ca instrument temporar al revoluției. Ceea ce face ca totalitarismul să fie cu

adevărat nou şi înspăimântător nu e negarea libertății sau afirmația că libertatea nu e nici bună, nici necesară pentru umanitate, ci mai degrabă ideea că libertatea umană trebuie sacrificată pe altarul dezvoltării istorice, un proces ce poate fi blocat numai atunci când ființele umane acționează şi interacționează în libertate. Această viziune e împărtăşită de toate mişcările politice specific ideologice, a căror problemă teoretică crucială este că libertatea nu e localizată nici în ființele umane aflate în acțiune şi interacțiune, nici în spațiul format între oameni, ci este mai degrabă atribuită unui proces care se derulează în spatele celor ce acționează şi îşi face lucrarea în secret, dincolo de sfera vizibilă a treburilor omeneşti. Modelul pentru acest concept al libertății este un râu care curge liber, în care orice inițiativă de a-i bloca curgerea nu e decât un impediment arbitrar. Cei care, în lumea modernă, înlocuiesc dihotomia antică dintre libertate şi necesitate cu cea dintre libertate şi acțiune arbitrară îşi găsesc justificarea tacită în acest model. În fiecare asemenea caz, conceptul de politică, oricât de variat constituit, e înlocuit de conceptul modern de istorie. Evenimentele politice şi acțiunea politică sunt absorbite în procesul istoric, iar istoria ajunge să însemne, într-un sens foarte literal, cursul istoriei. Distincția dintre o asemenea gândire ideologică omniprezentă şi regimurile totalitare constă în faptul că ultimele au descoperit mijloacele politice de a integra ființele umane în cursul istoriei în aşa fel încât să fie total prinse în „libertatea" acestuia, în „curgerea sa liberă" şi, neputând-o obstrucționa, să devină impulsuri pentru accelerarea ei. Acest lucru se obține prin mijloacele terorii coercitive aplicate din afară şi prin gândirea ideologică coercitivă dezlănțuită dinăuntru – o formă de gândire care se alătură cursului istoriei, devenind într-un fel parte integrantă a curgerii sale. Fără îndoială, această dezvoltare totalitară e pasul decisiv pe calea către abolirea libertății în lumea reală.

Ceea ce nu înseamnă că ideea libertății n-a dispărut deja în teorie pretutindeni acolo unde gândirea modernă a înlocuit conceptul de politică cu cel de istorie.

Odată apărută în cadrul polisului grec, ideea că politica e inevitabil legată de libertate a reuşit să dăinuie de-a lungul mileniilor, ceea ce e cu atât mai remarcabil şi mai liniştitor cu cât abia dacă există un alt concept al gândirii şi experienței occidentale care să fi fost supus unei asemenea schimbări şi îmbogățiri de-a lungul timpului. Libertatea nu însemna la început nimic mai mult decât a fi capabil să mergi acolo unde îți doreşti, dar aici se includea mai mult decât înțelegem noi astăzi prin libertate de mişcare. Nu însemna doar că cineva nu e supus constrângerii unei alte persoane, ci şi că se poate retrage din întreg spațiul constrângerii – al gospodăriei, împreună cu „familia" asociată ei (un concept roman, pe care Mommsen l-a tradus cândva cam brutal prin „servitute" [Theodor Mommsen, *Römische Geschichte*, vol. I, p. 62]). Numai stăpânul gospodăriei avea această libertate, care consta nu în dominația lui asupra celorlalți membri ai gospodăriei, ci în faptul că, pe baza acestei dominații, îşi putea abandona gospodăria, familia în sensul clasic. E limpede că de la început exista un element de risc, de îndrăzneală, inerent acestei libertăți. Gospodăria, pe care un om liber o putea părăsi după voie, nu era numai locul unde omul era guvernat de necesitate şi constrângere, ci şi locul unde viața fiecărui individ – deşi legată de acea necesitate şi constrângere – era asigurată, unde totul era organizat ca să ofere suficient pentru necesitățile vieții. Deci numai acel om era liber care era pregătit să-şi rişte propria viață, iar omul cu sufletul neliber şi servil se agăța de viața de zi cu zi – un viciu pentru care limba greacă avea un cuvânt special: *philopsychia*{54}.

Ideea că liber este doar acela pregătit să-şi rişte viața n-a dispărut niciodată pe de-a-ntregul din conştiința

noastră; lucru în general adevărat şi pentru conexiunea politicii cu pericolul şi riscul. Curajul e cea mai timpurie dintre virtuțile politice, şi chiar şi azi e una dintre puținele virtuți cardinale ale politicii, pentru că numai ieşind din sfera privată şi din cea a relațiilor familiale de care viețile noastre sunt legate ne putem croi drum spre lumea publică comună, care e spațiul nostru cu adevărat politic. Foarte de timpuriu apoi, spațiul în care intrau cei ce îndrăzneau să treacă pragul casei lor a încetat să fie domeniul marilor inițiative şi aventuri în care un om se putea angaja cu speranța de a le supraviețui numai însoțit de egalii săi. Deşi lumea care se deschidea către asemenea aventuri curajoase şi pline de inițiativă era publică, ea nu era încă un spațiu politic în adevăratul sens. Spațiul în care s-au aventurat aceşti oameni curajoşi a devenit public pentru că ei se aflau printre egalii lor, capabili să vadă, să audă şi să-şi admire reciproc faptele, cărora epopeile poeților şi povestitorilor de mai târziu le-au asigurat faimă nemuritoare. Spre deosebire de ceea ce se petrece în spațiul privat şi în familie, în siguranța oferită de patru pereți, totul apare aici în lumina care nu poate lua naştere decât în spațiul public, adică în prezența celorlalți. Dar această lumină, condiție a tuturor aparițiilor reale în lume, e înşelătoare atâta vreme cât este doar publică, şi nu politică. Spațiul public al aventurii şi inițiativei dispare în clipa când totul a ajuns la final, când oştirea strânge corturile, iar „eroii" – care pentru Homer înseamnă pur şi simplu oameni liberi – se întorc acasă. Acest spațiu public nu devine politic până ce nu dobândeşte stabilitate într-o cetate, adică până ce nu e legat de un loc concret care, supraviețuind el însuşi atât acelor fapte memorabile, cât şi numelor acelor oameni memorabili care le-au înfăptuit, le poate transmite posterității peste generații. Iar cetatea care oferă un sălaş permanent muritorilor precum şi faptelor şi cuvintelor muritoare ale acestora este polisul; ea e

politică şi, prin urmare, diferită de celelalte aşezări (pentru care grecii aveau un alt cuvânt: *aste),* fiindcă e în mod intenționat construită în jurul spațiului său public, agora, unde oamenii liberi se puteau întâlni ca egali în orice împrejurare.

Strânsa legătură dintre politică şi relatările homerice e de o mare importanță pentru modul în care înțelegem propriul nostru concept politic de libertate şi modul în care acesta a apărut în polisul grec. Şi asta e adevărat nu doar fiindcă Homer a devenit în cele din urmă educatorul cetății, ci fiindcă felul în care grecii au gândit întemeierea polisului ca instituție e strâns legat de experiențele cuprinse în relatările homerice. De aceea grecii n-au avut nicio dificultate în a proiecta conceptul central de polis liber (liber de conducere tiranică) – i.e. conceptele de *isonomia* şi *isēgoria* – înapoi în timpurile homerice, pentru că exemplul minunatei experiențe a posibilităților oferite de viața printre egali era deja prezent în epopeea homerică; şi poate şi mai important e faptul că ridicarea polisului poate fi privită ca răspuns la aceste experiențe. Lucrul se putea petrece în chip, aşa zicând, negativ – în felul în care Pericle se referă la Homer în discursul funerar. Polisul trebuia să fie întemeiat pentru a asigura grandorii faptelor şi vorbirii umane un sălaş mai sigur decât comemorarea înregistrată şi perpetuată de poet în poemul său (Tucidide, II, 41). Dar putea fi privit şi pozitiv – în felul sugerat odată de Platon *(Scrisoarea XI,* 359b), potrivit căruia polisul s-a ridicat din conjuncția marilor evenimente ale războiului sau a altor fapte eroice, adică din activitatea politică şi măreția ei inerentă. În ambele cazuri e ca şi cum oştirea homerică nu s-ar fi împrăştiat niciodată, ci la întoarcerea ei în patrie s-ar fi reunit şi ar fi întemeiat polisul, găsind astfel un spațiu unde putea rămâne permanent intactă. Oricare ar fi schimbările pe care această permanență le putea suferi în viitor, substanța spațiului cetății rămânea legată de originile ei

homerice.

Mai exact, e firesc ca într-un spațiu politic autentic libertatea să-şi schimbe înțelesul. Importanța inițiativei şi aventurii dispare tot mai mult, iar ceea ce înainte era, aşa zicând, doar un adaos necesar al acestor aventuri – prezența constantă a celorlalți, relațiile cu ceilalți în spațiul public al agorei, *isēgoria,* cum o numeşte Herodot – devine acum substanța reală a unei vieți libere. În acelaşi timp, cea mai importantă activitate a unei vieți libere se mută dinspre acțiune spre vorbire, dinspre fapte libere spre cuvinte libere.

Această trecere e de mare importanță şi are mai mult temei în tradiția conceptului nostru de libertate – în care noțiunile de acțiune şi vorbire sunt separate din principiu, considerându-se că țin de două facultăți total diferite ale omului – decât în istoria Greciei. Fiindcă remarcabil şi fascinant în gândirea greacă este că o asemenea separație de principiu între vorbire şi acțiune n-a avut loc de la bun început, de la Homer adică: cine era capabil de fapte mărețe trebuia să fie capabil şi de vorbe mari – nu numai pentru că vorbele mari erau necesare pentru a însoți şi explica faptele mari, care altminteri ar fi căzut într-o uitare mută, ci şi pentru că vorbirea însăşi era de la început socotită o formă de acțiune. Omul nu se poate apăra împotriva loviturilor sorții, împotriva şicanelor zeilor, dar le poate rezista prin vorbire şi le poate răspunde; şi, cu toate că răspunsurile nu schimbă nimic, neputând nici alunga ghinionul, nici aduce norocul, asemenea cuvinte aparțin lucrului întâmplat ca atare. Dacă vorbele au acelaşi rang cu ceea ce se întâmplă, dacă, aşa cum se spune la sfârşitul *Antigonei,* „vorbele mari" răspund la „marile lovituri venite de sus" şi le răzbună, ce se petrece atunci este în sine măreț şi demn de amintire şi faimă. Vorbirea, în acest sens, este o formă de acțiune, iar căderea noastră poate deveni faptă dacă strigăm împotriva ei chiar în clipa pieirii. Tragedia greacă – dramatismul său,

evenimentele sale puse în scenă – se bazează pe această convingere fundamentală.

Acest înțeles al vorbirii – care subliniază totodată descoperirea de către filosofia greacă a puterii autonome a *logos*-ului – începe deja să se piardă în experiența polisului, pentru ca apoi să dispară complet din tradiția gândirii politice. Deja de timpuriu, libertatea de opinie – dreptul de a asculta opiniile celorlalți şi de a-şi face propria opinie ascultată, care pentru noi constituie încă o componentă inalienabilă a libertății politice – a înlocuit această altă versiune a libertății care, deşi nu contrazice libertatea de opinie, se asociază mai ales cu acțiunea şi vorbirea în măsura în care vorbirea e acțiune. Această libertate e alcătuită din ceea ce noi numim spontaneitate, care, potrivit lui Kant, se bazează pe capacitatea ființei umane de a iniția o secvențialitate, de a forma un nou lanț. Pe scena politică grecească, cea mai bună ilustrare a faptului că libertatea de acțiune reprezintă acelaşi lucru cu faptul de a începe de la capăt şi a iniția ceva este, poate, aceea că *archein* înseamnă atât a începe, cât şi a conduce. Acest dublu sens arată clar că, la început, termenul de „lider" era folosit pentru persoana care iniția ceva şi căuta semeni care s-o ajute să-l ducă la îndeplinire; iar această îndeplinire, faptul de a împlini ceva ce a fost început, era sensul inițial al cuvântului care desemna acțiunea, *prattein.* Aceeaşi legătură dintre a fi liber şi a începe ceva o găsim şi în ideea romană potrivit căreia măreția strămoşilor stătea în întemeierea Romei, iar libertatea romanilor trebuia pururi legată de această întemeiere, *ab Urbe condita*, unde fusese trasat un început. Augustin a adăugat apoi baza ontologică a acestei libertăți trăite de romani, spunând că omul însuşi este un început, un *initium,* în măsura în care n-a existat dintotdeauna, ci apare în lume prin naştere. În ciuda filosofiei politice a lui Kant – devenită, prin experiența Revoluției Franceze, o filosofie a libertății centrată în jurul conceptului de

spontaneitate –, abia în zilele noastre s-a priceput extraordinara semnificație politică a libertății aflate în capacitatea noastră de a începe de la capăt – probabil tocmai pentru că regimurile totalitare nu s-au mulțumit doar să încalce libertatea de opinie, ci şi-au propus ca principiu să distrugă spontaneitatea umană în toate sferele. Lucru inevitabil, la rândul său, pretutindeni acolo unde procesul istorico-politic e definit în termeni determinişti drept ceva orânduit de la început să-şi urmeze propriile legi, şi deci pe deplin cognoscibil. Dar ceea ce stă în opoziție cu orice predeterminare şi orice pre-cunoaştere posibilă e faptul că lumea se reînnoieşte zilnic prin naştere şi e constant împinsă spre ceea ce este imprevizibil nou prin spontaneitatea fiecărei noi veniri. Numai dacă le luăm nou-născuților întreaga spontaneitate, dreptul de a începe de la capăt, poate fi cursul lumii definit în termeni determinişti şi prevăzut.

Libertatea de opinie şi de expresie, care a devenit determinantă pentru polis, diferă de libertatea inerentă capacității acțiunii de a produce un nou început prin faptul că e în mai mare măsură dependentă de prezența celorlalți şi de confruntarea cu opiniile lor. Într-adevăr, acțiunea nu poate avea nici ea loc în izolare, de vreme ce persoana care începe ceva poate acționa în continuare numai dacă reuşeşte să-i convingă pe alții s-o ajute. În acest sens, orice acțiune este o acțiune „de comun acord", cum îi plăcea lui Burke să spună; „căci nu eram în măsură să făptuiesc ceva fără prieteni şi tovarăşi credincioşi" (Platon, *Scrisoarea VII,* 325d); adică nu eram în măsură, în sensul verbului grecesc *prattein,* să duc la îndeplinire şi să împlinesc. Dar asta e de fapt numai o etapă a acțiunii, deşi – fiind cea care în final determină rezultatul treburilor omeneşti şi modul cum apar ele reprezint;! etapa cea mai importantă din punct de vedere politic. Ea e precedată de început, *archein,* dar inițiativa care determină cine va fi lider sau *archōn, primus inter pares,* depinde efectiv de o persoană şi de curajul ei de a

inițiа o atare întreprindere. Fireşte, un singur individ, Hercule de pildă, poate în ultimă instanță să acționeze de unul singur, dacă zeii îl ajută să împlinească fapte mari, având nevoie de ceilalți doar pentru a se asigura că se va duce vestea despre faptele lui. Deşi orice libertate politică şi-ar pierde sensul cel mai bun şi mai adânc în lipsa acestei libertăți a spontaneității, aceasta din urmă e ca atare prepolitică; spontaneitatea depinde de formele de organizare ale vieții în comun doar în măsura în care, în final, lumea e cea care o organizează. Dar cum, în cele din urmă, ea se iveşte din individ, spontaneitatea se poate menține chiar şi în condiții nefavorabile – sub presiunea unui tiran, de pildă. Spontaneitatea se vădeşte în productivitatea artistului, şi la fel se întâmplă cu oricine produce lucruri ale lumii izolat de ceilalți; se poate spune că nicio producere nu e cu putință fără a fi chemată la viață de această capacitate de a acționa. Multe activități umane pot purcede însă doar la o oarecare depărtare de sfera politică, şi această depărtare e într-adevăr o condiție esențială pentru anumite tipuri de productivitate umană.

Nu e însă deloc cazul libertății de a discuta cu celălalt, posibilă doar în interacțiune cu ceilalți. Vorbirea liberă s-a manifestat întotdeauna sub mai multe forme şi cu mai multe sensuri, şi chiar în Antichitate avea acea stranie ambiguitate care-i mai este şi astăzi asociată. Dar aspectul cheie, atunci ca şi acum, nu e faptul că o persoană poate spune orice doreşte sau că are dreptul inerent de a se exprima aşa cum e. Ci mai degrabă acela că ştim din experiență că nimeni nu poate surprinde în chip adecvat lumea obiectivă în deplina ei realitate de unul singur, fiindcă lumea i se arată şi i se dezvăluie întotdeauna dintr-o singură perspectivă, ce corespunde punctului său de vedere în lume şi e determinată de el. Dacă cineva vrea să vadă şi să simtă lumea aşa cum este ea „de fapt”, n-o poate face decât

înțelegând-o drept un lucru împărtășit de mulți oameni, un lucru aflat între ei, care-i separă şi îi leagă, care se arată diferit fiecăruia şi poate fi înțeles numai în măsura în care mulți oameni pot vorbi *despre* el şi îşi pot împărtăşi opiniile şi perspectivele unul cu celălalt sau unul împotriva celuilalt.

Doar în libertatea discuției cu celălalt se iveşte lumea, acel ceva despre care vorbim, în obiectivitatea ei şi în vizibilitatea ei din toate unghiurile. A trăi în lumea reală şi a discuta despre ea reprezintă practic unul şi acelaşi lucru, iar grecilor viața privată li se părea „idioată" fiindcă-i lipsea diversitatea ce însoțeşte discuția despre ceva, şi deci experiența modului în care lucrurile funcționează în lume.{55}

Această libertate de mişcare – fie ca libertate de a porni la drum şi de a începe ceva nou şi nemaiauzit, fie ca libertate de a interacționa în discuție cu mulți alții şi a experimenta acea diversitate care este întotdeauna lumea în totalitatea ei – n-a fost şi nu e categoric scopul final al politicii, adică ceva ce poate fi obținut prin mijloace politice. E mai degrabă substanța şi sensul a tot ce înseamnă politică. Din această perspectivă, politica şi libertatea sunt identice, iar acolo unde acest gen de libertate lipseşte nu există un spațiu politic în sens autentic. Pe de altă parte, mijloacele prin care cineva poate înființa un spațiu politic şi-î poate apăra existența nu sunt nici întotdeauna, nici în mod necesar mijloace politice. Mijloacele folosite pentru înființarea şi menținerea unui spațiu politic n-au fost deloc privite de greci, de pildă, ca legitim politice, i.e. constituind un fel de acțiune conținută în esența polisului. Ei credeau că pentru întemeierea polisului trebuie instituite legi, dar legiuitorul nu era cetățean al polisului, iar fapta lui categoric nu era „politică". Şi mai credeau că, atunci când avea de-a face cu alte state, polisul nu mai trebuia să procedeze politic, ci putea folosi forța – fie pentru că puterea unei alte comunități îi amenința continuitatea,

fie pentru că dorea să-i supună pe alții. Altfel spus, ceea ce noi numim astăzi „politică externă” nu era deloc pentru greci politică în sens real. Ne vom întoarce la această chestiune mai târziu. Important pentru noi acum e să înțelegem libertatea însăşi ca pe ceva politic, şi nu ca pe un scop – poate cel mai înalt – ce trebuie obținut prin mijloace politice, şi să ne dăm seama că forța brută şi constrângerea sunt întotdeauna mijloace de a apăra, a stabili sau a lărgi spațiul politic, dar în şi prin sine sunt categoric nonpolitice. Sunt fenomene periferice ale politicii, şi deci nu sunt politica însăşi.

Spațiul politic ca atare realizează şi garantează atât libertatea tuturor cetățenilor, cât şi realitatea discutată şi atestată de cei mulți. Dar, în cazul în care căutăm un sens dincolo de sfera politică, n-o putem face decât dacă alegem, precum filosofii polisului, să interacționăm cu cei puțini mai degrabă decât cu cei mulți şi să ne convingem că a vorbi liber cu ceilalți despre ceva produce nu realitate, ci înşelăciune, nu adevăr, ci minciună.

Parmenide pare să fi fost primul care a adoptat acest punct de vedere; pentru el, crucial nu era, de pildă, să separe mulțimea oamenilor răi de cei puțini şi buni – aşa cum făcea Heraclit şi cum era tipic pentru spiritul acelui *agön* care a marcat întreaga viață politică grecească, cerând ca fiecare să se străduiască constant să fie cel mai bun. Parmenide deosebea însă între calea adevărului, deschisă numai individului ca individ, şi căile amăgirii, străbătute de cei ce urmăresc alături de alții un scop oarecare. Platon l-a urmat aici într-o anumită măsură. Dar faptul că l-a adoptat pe Parmenide tocmai în acest punct a devenit politic semnificativ pentru că, întemeind Academia, Platon n-a insistat pe individ, ci mai degrabă a preluat ideea fundamentală a celor puțini, care puteau filosofa în discuție liberă unul cu altul, transformând-o în realitate.

Platon, părintele filosofiei politice occidentale, a încercat pe diferite căi să se opună polisului şi înțelesului dat de acesta libertății, propunând o teorie politică ale cărei standarde politice erau derivate nu din politică, ci din filosofie, elaborând o constituție detaliată cu legi ce corespundeau unor idei accesibile doar filosofului şi, în cele din urmă, influențând un conducător care, spera el, avea să realizeze o asemenea legislație – încercare ce era cât pe ce să-l coste libertatea şi viața. Întemeierea Academiei a fost o altă asemenea încercare. Gestul se opunea polisului, pentru că aşeza Academia departe de spațiul politic, fiind în acelaşi timp făcut în spiritul specific spațiului politic greco-atenian – în măsura în care substanța Academiei ținea de posibilitatea oamenilor de a vorbi unul cu altul. Prin aceasta, alături de spațiul libertății politice a apărut un nou spațiu al libertății, care a supraviețuit până în zilele noastre ca libertate a universității şi libertate academică. Deşi această libertate a fost creată după asemănarea libertății inițial trăite politic şi a fost probabil înțeleasă de Platon ca posibil nucleu sau început pornind de la care viața în comun a celor mulți avea să fie definită în viitor, efectul *de facto* a fost introducerea unui nou concept al libertății în lume. În contrast cu o libertate pur filosofică valabilă numai pentru individ, pentru care tot ce ține de politică e atât de străin încât numai corpul filosofului mai locuieşte în polis, această libertate a celor puțini e politică prin natura sa. Spațiul liber al Academiei se dorea un substitut pe deplin valabil al pieței, agora, spațiul central al libertății în polis. Pentru ca instituția lor să reuşească, cei puțini trebuiau să solicite ca activitatea lor, discuția lor unul cu altul, să fie scutită de activitățile polisului în acelaşi fel în care cetățenii Atenei fuseseră scutiți de toate activitățile legate de câştigarea pâinii zilnice. Ei trebuiau să fie eliberați de politică în sensul grecesc, ca să fie liberi pentru spațiul libertății academice, aşa cum cetățenii

trebuiau eliberați de asigurarea necesităților vieții ca să fie liberi pentru politică. Pentru a intra în spațiul „academic", ei trebuiau să părăsească spațiul politicii reale, aşa cum cetățenii trebuiau să părăsească spațiul privat al gospodăriilor lor pentru a merge în piața publică. Aşa cum eliberarea de muncă şi de grijile vieții era o cerință pentru libertatea omului politic, eliberarea de politică era o cerință pentru libertatea membrilor Academiei.

Acesta e contextul în care auzim pentru prima dată că politica e o necesitate, că întreaga politică este un mijloc pentru un scop mai înalt aflat în afara ei, că trebuie deci justificată în termenii unui scop astfel definit. Surprinzător aici este că paralela de mai sus – potrivit căreia pare că libertatea academică ia pur şi simplu locul politicii, iar polisul e legat de Academie aşa cum gospodăria e legată de polis – e neadevărată. Fiindcă gospodăria (şi activitățile desfăşurate în cadrul ei pentru a susține viața) n-a fost niciodată justificată ca mijloc pentru un scop – ca şi cum, pentru a folosi termenii aristotelici, „viața" ca atare ar fi fost un mijloc pentru „viața bună" posibilă numai în polis. Nu era nici posibil, nici necesar, căci categoria mijloace/ scopuri nu se aplică deloc în sfera vieții ca atare. Scopul vieții, şi al tuturor activităților muncii legate de ea, este evident susținerea vieții înseşi, iar impulsul de a susține viața aflat în spatele muncii nu vine din afara vieții, ci e inclus în procesul vieții care ne sileşte să muncim aşa cum ne sileşte să mâncăm. Dacă vrem să înțelegem legătura dintre gospodărie şi polis în termenii scopurilor şi ai mijloacelor, atunci viața trăită în gospodărie nu e un mijloc pentru scopul mai înalt al libertății politice, ci mai degrabă controlul asupra necesităților vieții şi a muncii sclavilor din gospodărie e un mijloc prin care omul devine liber să se angajeze în politică.

Şi, de fapt, tocmai o asemenea eliberare prin dominare – eliberarea celor puțini care se bucură de

libertatea de a filosofa stăpânind asupra celor mulți – a propus Platon cu filozoful-rege, însă propunerea lui n-a fost niciodată preluată de vreun filosof de după el şi n-a avut niciodată vreun impact politic. Dar tocmai pentru că scopul ei primar n-a fost antrenamentul pentru viața politică, aşa cum se întâmpla în şcolile sofiştilor şi oratorilor, întemeierea Academiei s-a dovedit extraordinar de importantă pentru ceea ce înțelegem noi astăzi prin libertate. Poate că Platon însuşi a crezut că, într-o bună zi, Academia va fi capabilă să cucerească şi să conducă polisul. Singura consecință pentru succesorii săi, sau pentru filosofii de mai târziu, a fost că Academia a garantat celor puțini un spațiu instituționalizat al libertății, libertate înțeleasă de la bun început prin comparație cu libertatea pieței publice. Lumii opiniilor mincinoase şi a vorbirii înşelătoare urma să i se opună o lume a adevărului şi a vorbirii compatibile cu adevărul, artei retoricii urma să i se opună ştiința dialecticii. Ceea ce s-a impus şi defineşte încă ideea libertății noastre academice astăzi nu e speranța lui Platon de a guverna polisul din Academie, speranța filosofiei de a modela politica, ci îndepărtarea de polis, o *a-politia*, ca să spunem aşa, sau indiferența față de politică.

Crucial în acest context nu e atât conflictul între polis şi filosofi, cât simplul fapt că această indiferență a unei sfere față de cealaltă, care părea să ofere conflictului o soluție temporară, n-a putut dăinui tocmai pentru că spațiul celor puțini şi al libertății lor – deşi tot un spațiu public, nonprivat – nu putea îndeplini funcțiile atribuite spațiului politic, care-i includea pe toți cei capabili să se bucure de libertate. Pretutindeni acolo unde s-au izolat de cei mulți - fie sub forma indiferentei academice, fie sub forma conducerii oligarhice –, cei puțini au sfârşit evident prin a depinde de cei mulți, mai cu seamă în acele aspecte ale vieții în comun care necesitau acțiune concretă. În contextul unei oligarhii platoniciene, o atare

dependență poate însemna că cei mulți sunt meniți să îndeplinească poruncile celor puțini – adică să ia asupra lor acțiunile reale –, caz în care dependența celor puțini e depășită prin dominație în același fel în care stăpânirea asupra sclavilor din gospodărie îi permitea unui om liber să-și depășească dependența de necesitățile vieții bazându-și libertatea pe forța brută. Or, dacă libertatea celor puțini e de natură pur academică, atunci ea depinde în mod clar de bunăvoința corpului politic de a garanta această libertate. În ambele cazuri însă, politica nu mai are de-a face cu libertatea, nemaiavând deci un caracter politic în sensul grecesc. În schimb, ea se ocupă cu tot ce garantează existența libertății – respectiv cu administrarea și satisfacerea nevoilor vieții în timp de pace și cu apărarea în caz de război. În această situație, nu numai sfera libertății celor puțini se menține greu în raport cu spațiul politic, determinat de cei mulți, ci însăși existența ei depinde de cei mulți. Existența simultană a polisului reprezintă o necesitate vitală pentru Academie, fie în versiunea lui Platon, fie ca universitate, mai târziu. Rezultatul e însă că întreaga politică se reduce în chip evident la acel nivel mai de jos a cărui sarcină este de a menține viața în spațiul public al polisului. Politica devine, pe de o parte, o necesitate opusă libertății și, pe de altă parte, o condiție a libertății. În același timp, acele aspecte ale politicii care la origini – adică în înțelesul pe care polisul și-l dădea sieși – erau fenomene marginale devin acum centrale pentru întreg spațiul politic. Pentru polis, asigurarea celor necesare vieții și apărarea nu se aflau în centrul vieții politice, ci erau politice numai în sensul efectiv al termenului, adică în măsura în care hotărârile privind aceste aspecte nu erau decretate de sus, ci luate de oameni care discutau unul cu altul și se convingeau unul pe altul. Dar tocmai acest lucru nu mai conta odată ce justificarea politicii era socotită a fi garantarea libertății pentru cei puțini. Ceea ce conta era faptul că

acele probleme ale existenței asupra cărora cei puțini n-aveau niciun control erau tot ce-i mai rămăsese politicii. Firește, o anumită legătură între politică și libertate se păstrează, dar cele două sunt doar legate una de cealaltă, nu echivalate. Libertatea ca scop final al politicii stabilește limite spațiului politic; criteriul de acțiune în acest spațiu nu mai e libertatea, ci competența și eficiența în asigurarea necesităților vieții.

Începând deja cu Platon și Aristotel, desconsiderarea politicii de către filosofie depinde integral de separarea celor mulți de cei puțini. Ceea ce a avut un efect formidabil, demonstrabil până în vremea noastră, asupra tuturor răspunsurilor teoretice la întrebarea privind sensul politicii. Din punct de vedere politic însă, tot ce a obținut această separare este *a-politia* școlilor filosofice în Antichitate și libertatea academică a universităților noastre. Altfel spus, impactul său politic a fost întotdeauna limitat la acei puțini pentru care problema cu adevărat importantă era experiența autentic filosofică, în toată copleșitoarea sa urgență – o experiență care prin natura sa ne îndepărtează de spațiul politic al vieții în comun și al discuției cu celălalt.

Dar acest efect teoretic n-a însemnat sfârșitul; într-adevăr, ideea a dăinuit până în zilele noastre în modul în care se autodefinesc spațiul politic și politicienii – anume că politica este și trebuie să fie justificată de scopuri finale aflate deasupra și dincolo de ea, chiar dacă aceste scopuri s-au tocit, firește, considerabil de-a lungul timpului. Iar în spatele ei stau respingerea și redefinirea politicii de către creștinism, care, deși superficial seamănă cu desconsiderarea platoniciană a politicii, este de fapt mult mai radicală și a îmbrăcat forme mult diferite. La prima vedere, creștinismul timpuriu pare să fi cerut ca aceeași libertate academică față de politică cerută de școlile clasice să fie aplicabilă tuturor. Și impresia e întărită dacă luăm în considerare

faptul că respingerea de către el a spațiului public, politic a mers mână în mână cu întemeierea unui nou spațiu, separat de spațiul politic existent, unde credincioşii s-au adunat mai întâi ca o congregație şi apoi ca o biserică. Paralelismul acesta a fost însă înțeles pe deplin abia odată cu apariția statului secular, în care libertatea academică şi cea religioasă sunt strâns legate, în măsura în care corpul public-politic le garantează ambelor prin lege libertatea față de politică. Câtă vreme politica e înțeleasă ca simplă preocupare pentru lucrurile absolut necesare vieții oamenilor în comunitate, ca să le poată fi garantată, ca indivizi sau ca grupuri sociale, o libertate aflată dincolo de politică şi de necesitățile vieții – suntem într-adevăr îndrituiți să măsurăm gradul de libertate dintr-un corp politic prin libertățile religioase şi academice pe care le tolerează, adică prin dimensiunea spațiului nompolitic al libertății pe care-l conține şi menține.

Consecințele politice directe ale libertății față de politică, de care libertatea academică a profitat atâta, trimit la alte experiențe decât cele ale filosofilor, mult mai radicale în termeni politici. Pentru creştini, important nu era să instituie un spațiu al celor puțini opus unuia al celor mulți, sau să întemeieze un spațiu pentru toți opus spațiului autorizat, ci că un spațiu public ca atare, fie el pentru cei puțini sau pentru cei mulți, era inacceptabil fiindcă era public. Când Tertullian spune că „nimic nu-i mai străin pentru noi, creştinii, decât ceea ce contează public" *(Apologeticul,* 38), accentul cade evident pe „public". Suntem pe drept cuvânt obişnuiți să înțelegem refuzul creştinismului timpuriu de a lua parte la treburile publice fie din perspectiva romană a unei divinități rivale cu zeii Romei, fie din punctul de vedere creştin al unei aşteptări escatologice despovărate de orice preocupare pentru lumea aceasta. Dar asta înseamnă că nu reuşim să vedem impulsul realmente antipolitic al mesajului

creştin şi experienţa privitoare la ceea ce este esenţial pentru conviețuirea umană care-l susține. Fără îndoială că în predicile lui Iisus idealul binelui joacă acelaşi rol ca idealul înțelepciunii în învățăturile lui Socrate. Iisus refuză să fie numit „bun" de către discipolii săi, aşa cum Socrate refuză să fie numit „înțelept" de către elevii săi. Ține de natura binelui să se ascundă, să nu apară în lume ca atare. O comunitate de oameni care crede cu adevărat că toate treburile omeneşti ar trebui diriguite conform binelui; care nu se teme să încerce măcar să-si iubească duşmanii şi să răsplătească răul prin bine; care, cu alte cuvinte, consideră că idealul de sfințenie e măsura comportamentului său, nu numai în privința mântuirii sufletelor prin îndepărtarea de umanitate, ci şi în privința cârmuirii treburilor omeneşti – o asemenea comunitate nu poate decât să se retragă din sfera publică şi să-i evite lumina reflectoarelor. Trebuie să-şi facă lucrarea în ascuns, pentru că a fi văzut şi auzit atrage inevitabil strălucirea apariției în care orice sfințenie devine instantaneu ipocrizie, oricât de tare ar încerca să nu fie aşa.

Spre deosebire de retragerea filosofilor din politică, creştinii timpurii nu s-au îndepărtat de politică pentru a se retrage cu totul din spațiul treburilor omeneşti. O asemenea retragere – care, în primele secole de după Cristos, a găsit cele mai drastice forme de sihăstrie perfect acceptabile – ar fi fost în contradicție flagrantă cu învățăturile lui Iisus şi a fost socotită eretică de Biserică la început. În schimb, mesajul creştin a propus un mod de viață în care treburile omeneşti erau total eliminate din spațiul public şi transferate în spațiul personal dintre un om şi altul. Situația istorică era de aşa natură încât, aflându-se în aparentă opoziție cu spațiul public, politic, acest spațiu interpersonal a fost echivalat şi probabil confundat cu spațiul privat. De-a lungul întregii Antichități greco-romane, spațiul privat era înțeles ca unică alternativă la cel public, astfel încât

factorul hotărâtor pentru amândouă era opoziția între ceea ce voiai să arăți lumii îngăduindu-i apariția în public, şi ceea ce putea exista numai în izolare şi, ca urmare, trebuia să rămână ascuns. Politic vorbind, factorul crucial a fost încercarea creştinismului de a dobândi o atare izolare şi faptul că a cerut din interiorul ei controlul asupra lucrurilor ce fuseseră anterior publice. Căci creştinii nu se mulțumesc să facă acte de caritate care trec dincolo de politică; ei susțin explicit că „fac dreptate" şi, atât din perspectiva evreilor, cât şi a creştinilor timpurii, pomana e o chestiune de dreptate mai degrabă decât una de caritate – cu deosebirea că aceste fapte nu trebuie să apară în fața oamenilor, nu pot fi văzute de ei, ba chiar trebuie să rămână atât de ascunse, încât să nu ştie stânga ce face dreapta; altfel spus, agentului i se interzice să-şi asume propria faptă (Matei, 6:1 şi urm.).

Discutând aceste probleme, nu trebuie să explorăm în detaliu felul în care, în cursul istoriei, caracterul antipolitic conştient şi radical al creştinismului a putut fi transformat cu succes pentru a face cu putință un gen de politică creştină. Lăsând deoparte necesitatea Istorică ce a însoțit căderea Imperiului Roman, această transformare a fost opera unui singur om, Augustin, tocmai fiindcă în el mai era încă vie extraordinara tradiție a gândirii romane. Reinterpretarea politicii care a avut loc aici este de o importanță crucială pentru întreaga tradiție a civilizației occidentale – nu doar pentru tradiția teoriei şi a gândirii, ci şi pentru cadrul în care a avut apoi loc istoria politică reală. Niciodată până la Augustin corpul politic n-a acceptat ideea că politica e un mijloc pentru un scop mai înalt şi că libertatea e o problemă a politicii numai în măsura în care există anumite zone pe care politica ar trebui să le elibereze de controlul său. Acum însă, libertatea față de politică nu mai e o problemă a celor puțini, ci, dimpotrivă, o problemă a celor mulți, care n-ar trebui şi nici nu

trebuie să se ocupe de problemele guvernării, în timp ce povara grijii de a orândui politic treburile omeneşti e pusă pe umerii celor puțini. Dar această povară sau responsabilitate nu izvorăşte, ca la Platon şi la filosofi, din condiția umană fundamentală»» a pluralității, care-i leagă pe cei puțini de cei mulți, pe individ de ceilalți. Dimpotrivă, această pluralitate este afirmată, iar motivul care-i obligă pe cei puțini să ia asupra lor povara guvernării nu e frica de a fi dominați de alții mai răi decât ei. Augustin cere explicit ca viața sfinților să se desfăşoare într-o „societate" şi, formulând ideea unei *civitas Dei,* un stat al lui Dumnezeu, el presupune că şi viața umană e determinată politic de condiții nepământeşti – deşi lasă deschisă întrebarea dacă problemele politice vor mai fi o responsabilitate în viața de apoi. Oricum, motivul de a asuma povara politicii terestre e dragostea de aproapele, nu teama de el.

Această transformare a creştinismului care a luat naştere din gândirea şi acțiunile lui Augustin a pus în cele din urmă Biserica în situația de a seculariza retragerea creştină în izolare, până într-acolo încât credinciosul a instituit în lume un spațiu public total nou, definit religios, un spațiu care, deşi public, nu era politic. Natura publică a acestui spațiu al credincioşilor – singurul în care, în întreg Evul Mediu, se putea găsi un loc pentru nevoile umane specific politice – a fost întotdeauna ambiguă. Era în primul rând un spațiu de adunare, ceea ce nu înseamnă doar o clădire în care se adună oamenii, ci şi un spațiu construit cu scopul precis de a aduna oamenii laolaltă. Ca atare însă, pentru a păstra adevăratul conținut al mesajului creştin, el n-a îndrăznit să fie un spațiu pentru apariție, pentru afişare. Lucru care s-a dovedit aproape imposibil de împiedicat, fiindcă orice spațiu public, constituit prin adunarea multor oameni, va deveni prin propria sa natură un spațiu de afişare. Politica creştină a avut întotdeauna o dublă sarcină: în primul rând, să se

asigure că, pe măsură ce influențează politica seculară, spațiul nompolitic unde se adună credincioşii e apărat de influența exterioară şi, în al doilea rând, să împiedice ca spațiul de adunare să devină un spațiu de afişare, transformând astfel Biserica într-o putere mai seculară, mai lumească decât celelalte. În cadrul procesului, s-a dovedit că această legătură cu lumea, care e parte integrantă a oricărui spațiu fizic şi permite atât apariția, cât şi afişarea, e mult mai greu de combătut decât orice revendicare seculară a puterii venită din exterior. Pentru că atunci când Reforma a reuşit în cele din urmă să elimine tot ce era legat de afişare şi apariție din bisericile sale, transformându-le în locuri de adunare pentru cei ce trăiau retraşi din lume în spiritul Evangheliei, caracterul public al acestor spații ecleziastice a dispărut şi el. Chiar dacă secularizarea întregii vieți publice nu s-a produs în urma Reformei, privită adesea drept cea care i-a dat tonul, şi chiar dacă, în urma acestei secularizări, religia n-a devenit o chestiune privată, Biserica Protestantă a fost întotdeauna presată să preia sarcina de a furniza un înlocuitor pentru cetățeanul clasic – sarcină pe care Biserica Catolică a gestionat-o cu siguranță vreme de mai multe secole după căderea imperiului Roman.

Indiferent ce-am putea spune despre asemenea posibilități şi alternative ipotetice, punctul decisiv este că, odată cu sfârşitul perioadei clasice şi cu înființarea unui spațiu public ecleziastic, politica seculară a rămas legată atât de acele necesități ale vieții care vin din faptul că omul trăieşte în comunitate, cât şi de protecția oferită de un tărâm mai înalt, care până la sfârşitul Evului Mediu a rămas prezent spațial, tangibil în existența bisericilor. Biserica avea nevoie de politică – atât de politica lumească a puterilor seculare, cât şi de politica orientată religios în spațiul său ecleziastic – pentru a se putea menține pe pământ şi a se afirma în această lume ca Biserică vizibilă, în contrast cu cea

invizibilă, a cărei existență, fiind doar o problemă de credință, era pe de-a-ntregul neatinsă de politică. Şi politica avea nevoie de Biserică – nu doar de religie, ci şi de existența tangibilă, spațială a instituțiilor religioase – pentru a-şi dovedi justificarea şi legitimarea mai înalte. Ceea ce s-a schimbat odată cu apariția epocii moderne n-a fost funcția efectivă a politicii; n-a fost faptul că politica a căpătat brusc o nouă demnitate proprie ei. Ceea ce s-a schimbat au fost numai zonele unde politica părea să fie necesară. Domeniul religios s-a întors în sfera privată, în vreme ce domeniul vieții şi al necesităților ei, care atât în Antichitate, cât şi în Evul Mediu era socotit a ține de sfera privată prin excelentă, a dobândit acum o nouă demnitate şi s-a lansat în spațiul public în forma societății.

Aici trebuie să facem o distincție politică între democrația egalitaristă din secolul al XIX-lea – pentru care participarea tuturor la guvernare, oricare i-ar fi forma, e un semn categoric al libertății umane – şi despotismul luminat de la începutul epocii moderne, care credea că pentru un popor „independența şi libertatea constau în a se afla sub guvernarea acelor legi prin care viețile şi bunurile lor pot fi cel mai mult ale lor, şi nu în a lua parte la guvernare, care nu le aparține defel”{56}. În ambele cazuri, scopul guvernării, în al cărei domeniu de activitate e plasată de aici înainte politica, este să apere productivitatea liberă a societății şi siguranța individului în viața privată. Oricare ar fi relația dintre cetățean şi stat, libertatea şi politica sunt, evident, ținute separat, iar faptul de a fi liber în sensul unei activități desfăşurate liber şi pozitiv este acum restrâns la un spațiu care se ocupă cu lucruri ce prin natura lor nu pot fi deținute în comun de toți – respectiv cu viața şi proprietatea, acele lucruri care sunt în chipul cel mai specific ale noastre. Noul fenomen al spațiului societal şi al energiilor productive non individuale şi sociale a lărgit enorm această sferă a proprietății

personale, sfera lui *idios* (în care grecii socoteau că e „o idioțenie" să-ți petreci timpul). Dar acest lucru nu schimbă câtuşi de puțin faptul că activitățile necesare pentru susținerea vieții şi proprietății, ba chiar pentru îmbunătățirea vieții şi sporirea proprietății, sunt chestiuni legate de necesitate, şi nu de libertate. Ceea ce aştepta epoca modernă de la statul său, şi ceea ce acest stat chiar a împlinit în mare măsură, a fost să-l elibereze pe om pentru ca acesta să-şi dezvolte energiile social productive, să producă în comun bunurile de care aveau nevoie pentru o viață „fericită".

Această concepție modernă despre politică, în care statul e privit ca o funcție a societății sau ca un rău necesar pentru libertatea socială, a triumfat atât în teorie, cât şi în practică asupra concepției total diferite despre suveranitatea unui popor sau a unei națiuni inspirate de Antichitate, care şi-a făcut de nenumărate ori apariția în toate revoluțiile epocii moderne. Numai în astfel de revoluții, de la cea americană şi franceză în secolul al XVIII-lea până la cea ungară în trecutul recent, a existat o legătură directă între ideea participării la guvernare şi ideea de a fi liber. Dar, cel puțin până în prezent, aceste revoluții – şi experiențele directe pe care le-au oferit despre posibilitățile inerente acțiunii politice – s-au dovedit incapabile să întemeieze o nouă formă de stat. Încă de la apariția statului-națiune, opinia care a triumfat a fost că e de datoria guvernului să apere libertatea societății de duşmanii interni şi externi, cu ajutorul forței dacă e necesar. Participarea cetățenilor la guvernare, sub orice formă, a fost socotită necesară pentru libertate doar pentru că statul, trebuind să aibă neapărat mijloacele de forță la dispoziția sa, era necesar să fie controlat de cei guvernați în privința modului în care foloseşte această forță. Există în plus intuiția că puterea ia naştere odată cu instituirea unei sfere a acțiunii politice, oricare i-ar fi limitele, şi că libertatea se poate apăra numai urmărind

constant modul în care se exercită o atare putere. Ceea ce noi înțelegem azi prin guvernare constituțională, fie ea monarhie sau republică, este în esență o guvernare controlată de cei guvernați şi limitată în puterile sale şi în folosirea forței. Nu încape îndoială că aceste limite şi acest control există în numele libertății, atât a societății, cât şi a individului. Ideea este să se limiteze sfera guvernării atât cât e posibil şi necesar pentru a se realiza libertatea dincolo de sfera de influență a guvernului. Important nu e atât, sau nu în primul rând, să faci posibilă libertatea de a acționa şi de a fi activ politic. Ele rămân prerogativa guvernului şi a politicienilor profesionişti, care, prin mecanismul rotativ al sistemului de partide, se propun oamenilor ca deputați şi le reprezintă interesele în fața statului şi, dacă se iveşte ocazia, împotriva lui. Cu alte cuvinte, chiar în epoca modernă înțelesul relației dintre politică şi libertate este acela că politica e un mijloc, iar libertatea e cel mai înalt scop.

Relația însăşi nu s-a schimbat, deşi conținutul şi sfera de cuprindere a libertății au suferit o schimbare fenomenală. De aceea, întrebării privitoare la sensul politicii în general i se răspunde astăzi în categorii şi concepte neobişnuit de vechi şi, poate de aceea, neobişnuit de prețuite. Şi asta în ciuda faptului că epoca modernă se deosebeşte decisiv de toate epocile anterioare din punct de vedere politic, ca şi din punct de vedere intelectual sau material. Simplul fapt al emancipării femeilor şi clasei muncitoare – segmente ale umanității cărora nu le-a fost niciodată permis să se arate în viața publică – conferă tuturor întrebărilor politice o înfățişare radical nouă.

Cât priveşte definirea politicii ca mijloc pentru un scop aflat în afara ei, i.e. pentru libertate, ea se aplică în mod limitat în epoca modernă, chiar dacă e mereu menționată. Dintre toate răspunsurile moderne la întrebarea privitoare la sensul politicii, acesta rămâne

cel mai strâns legat de tradiția filosofiei politice occidentale; iar în contextul reflecției asupra statului-națiune, faptul acesta se vădeşte cel mai clar într-un principiu identificat pentru prima oară de Ranke, dar fundamental pentru toate statele-națiuni: primatul politicii externe. Mult mai tipică însă pentru caracterul egalitar al formelor de guvernământ moderne şi al emancipării muncitorilor şi femeilor – în care aspectul cel mai revoluționar e exprimat în termeni politici – este o definiție a statului bazată pe primatul politicii interne, potrivit căreia „statul, ca proprietar al forței, [este] o instituție indispensabilă pentru viața societății" (Theodor Eschenburg, *Staat und Gesellschaft in Deutschland,* p. 19). Deşi susținătorii acestor două păreri – potrivit cărora statul şi politica sunt instituții indispensabile pentru libertate şi pentru viață – sunt foarte puțin conştienți de asta, cele două teorii se află într-o opoziție ireconciliabilă una față de cealaltă. Contează foarte mult dacă libertatea sau viața este propusă drept cel mai înalt dintre toate bunurile, drept criteriul după care se ghidează şi se judecă acțiunea politică. Dacă gândim politica potrivit naturii sale şi considerăm, în ciuda tuturor permutărilor sale, că ia naştere din polis şi se află încă în sarcina sa, atunci legătura dintre politică şi viață duce la o contradicție internă care anulează şi distruge specificul politic al politicii.

Contradicția îşi găseşte cea mai clară expresie în faptul că a fost dintotdeauna o prerogativă a politicii să pretindă din partea celor ce s-au angajat în ea ca, în anumite împrejurări, să-şi sacrifice viața. Putem înțelege această pretenție şi în sensul că individul e chemat să-şi sacrifice viața pentru ca viața societății să continue, şi sensul există într-adevăr în contextul în care cel puțin ni se pun limite în asumarea acestui risc: Nimeni nu poate sau nu trebuie să-şi rişte viața dacă făcând asta riscă viața umanității. Ne vom întoarce la această legătură, de care am devenit pe deplin conştienți numai

fiindcă nicicând înainte n-am avut la dispoziție posibilitatea de a pune capăt umanității şi întregii vieți organice. Aproape nu există categorie sau concept politic care să ne fi fost transmise şi care, măsurate cu această posibilitate, să nu se dovedească depăşite teoretic şi inaplicabile practic, tocmai pentru că, într-un sens, ceea ce se află acum pentru întâia oară în discuție în politica externă este viața însăşi, supraviețuirea umanității.

Legând libertatea de însăşi supraviețuirea umanității, nu scăpăm totuşi de antiteza dintre libertate şi viață, scânteia care a aprins la început întreaga politică fiind încă măsura oricărei virtuți specific politice. Am putea spune chiar, cu multă îndreptățire, că preocuparea politicii contemporane cu existenta nudă a noastră a tuturor este, în sine, semnul cel mai clar al stării dezastruoase în care se găseşte lumea – un dezastru care, împreună cu tot restul, amenință să scape lumea de politică. Căci pericolul care planează asupra oricui se aventurează să intre în politică – unde, dacă totul decurge cum trebuie, ultimul lucru de care ar trebui să se preocupe este viața proprie – nu angajează viața societății sau a națiunii sau a oamenilor pentru care ar putea fi nevoit să şi-o sacrifice pe a sa. Singurele lucruri aflate în primejdie sunt libertatea, atât a lui, cât şi a grupului de care aparține ca individ, şi, odată cu ea, securitatea unei lumi stabile în care trăieşte acest grup sau națiune şi pe care munca de generații a construit-o pentru a oferi un adăpost durabil şi solid pentru toate acțiunile şi rostirile, care sunt adevăratele activități politice. În condiții normale, adică în acele condiții care au triumfat în Europa de la Antichitatea romană începând, războiul a reprezentat, într-adevăr, continuarea politicii prin alte mijloace, ceea ce înseamnă că putea fi întotdeauna evitat dacă unul dintre oponenți hotăra să accepte cererile celuilalt. Prețul acestei acceptări putea foarte bine să fie libertatea, dar nu viața.

Aşa cum ştim, asemenea condiţii nu mai există azi. Când privim în urmă, ele ne par o versiune a paradisului pierdut. Chiar dacă lumea în care trăim nu poate fi derivată cauzal din epoca modernă şi nici privită ca un proces automat inerent ei, lumea noastră a crescut totuşi din solul modernităţii. În termeni politici, asta înseamnă că şi politica Internă, pentru care scopul cel mai înalt era viaţa însăşi, şi politica externă, pentru care libertatea era cel mai mare bun, socoteau că substanţa lor reală constă în folosirea forţei brute şi în acţiunile ce angajau o asemenea forţă, în cele din urmă, problema crucială era că statul s-a organizat ca „posesor al forţei" – indiferent dacă scopul final al forţei era determinat de viaţă sau de libertate. Astăzi însă, întrebarea privitoare la sensul politicii este dacă folosirea publică a forţei pentru asemenea scopuri este sau nu cuvenită. Întrebare stârnită de simplul fapt că forţa brută, care ar trebui să protejeze viaţa şi libertatea, a devenit atât de puternică, încât ameninţă nu doar libertatea, ci şi viaţa. A devenit evident că forţa brută a naţiunilor este cea care pune sub semnul întrebării procesul vital al întregii umanităţi şi, în consecinţă, răspunsul deja foarte îndoielnic privitor la sensul politicii dat de lumea modernă a devenit de două ori îndoielnic.

Creşterea monstruoasă a mijloacelor de forţă şi distrugere a fost posibilă nu doar datorită invenţiilor tehnologice, ci şi pentru că spaţiul public, politic a devenit el însuşi o scenă a forţei, atât în auto-percepţia teoretică a lumii moderne, cât şi în realitatea sa brutală. Numai aşa a putut deveni progresul tehnologic, în chip esenţial, un progres al posibilităţilor de reciprocă distrugere în masă. De vreme ce puterea apare oriunde oamenii acţionează de comun acord, iar acţiunile concertate ale oamenilor apar mai cu seamă în spaţiul politic, puterea potenţială inerentă tuturor treburilor omeneşti s-a făcut simţită într-un spaţiu dominat de

forță. Ca urmare, puterea şi forța apar identice, şi aşa se întâmplă de cele mai multe ori în condițiile modernității. În ce priveşte originile şi înțelesul lor intrinsec însă, puterea şi forța nu sunt identice, ci, într-un anumit sens, opuse. Oriunde forța, fenomen ce ține de fapt de individ sau de cei puțini, se combină cu puterea, posibilă numai între cei mulți, rezultatul este o creştere monstruoasă a forței potențiale: deşi derivată din puterea unui spațiu organizat, aceasta, ca orice forță potențială, creşte şi se dezvoltă în detrimentul puterii.

Odată cu invenția armelor atomice, cea mai importantă problemă politică a timpului nostru a fost întrebarea privitoare la rolul pe care ar trebui să-l aibă forța în afacerile internaționale şi/sau cum ar putea fi exclusă folosirea forței din afacerile internaționale. Dar fenomenul forței, care predomină în detrimentul tuturor celorlalți factori politici, este mai vechi; el a apărut pentru prima dată în Primul Război Mondial, cu uriaşele sale lupte mecanizate de pe frontul de vest. Ar trebui observat că acest nou şi dezastruos rol al forței, care s-a dezvoltat automat, de la sine, sporind constant în rândul tuturor participanților, a luat total prin surprindere națiunile, politicienii şi opinia publică. Iar creşterea forței în sfera publică, guvernamentală s-a petrecut de fapt pe la spatele celor care acționau în acea sferă – de-a lungul unui secol ce poate fi numărat printre cele mai paşnice sau cele mai puțin violente din istorie, în chip întemeiat – considerând mai hotărât ca oricând că politica e singurul mijloc de păstrare şi promovare a vieții unei societăți, deci străduindu-se să reducă prerogativele politice la un minimum esențial – lumea modernă a ajuns să creadă, justificat, că ar putea gestiona problema forței mai bine decât toate secolele anterioare. Ceea ce a obținut, de fapt, a fost excluderea aproape totală a forței brute, a dominației imediate a omului asupra omului, din sfera aflată în expansiune a vieții sociale. Emanciparea femeilor şi a clasei

muncitoare – cele două categorii de ființe umane care au fost supuse forței de-a lungul istoriei premoderne – reprezintă, evident, vârful acestei dezvoltări.

Să lăsăm deoparte deocamdată întrebarea dacă această descreştere a forței brute în viața societății poate echivala în realitate cu un câştig în libertatea umană. În orice caz, în termenii tradiției noastre politice, a nu fi liber poate însemna din două una: fie că o persoană e supusă alteia, fie, într-un sens mai originar, că o persoană e supusă necesităților nude ale vieții. Munca este activitatea ce corespunde constrângerii prin care viața însăşi ne forțează să satisfacem aceste necesități. În toate societățile premoderne, o persoană se putea elibera de această muncă forțându-i pe alții să muncească pentru ea, adică prin forță şi dominare, în societatea modernă, muncitorul nu e supus forței brute şi dominației, ci e constrâns de necesitatea directă inerentă vieții înseşi. În acest caz deci, necesitatea înlocuieşte forța, dar întrebarea rămâne: e mai uşor să rezistăm constrângerii forței brute sau necesității? Mai mult, tendința dezvoltării globale a societății – cel puțin până atinge punctul în care automatizarea face munca nenecesară – este de a face din toți membrii săi „muncitori", ființe umane a căror activitate, oricare ar fi ea, serveşte în primul rând la satisfacerea necesităților vieții. Nici în acest sens excluderea forței brute din viața societății n-a reuşit până în prezent decât să lase un spațiu mult mai mare necesităților pe care viața le impune tuturor. Necesitatea, nu libertatea, conduce viața societății; şi nu întâmplător conceptul de necesitate a ajuns să domine toate filosofiile moderne ale istoriei, în care gândirea modernă a căutat să se înțeleagă pe sine şi să-şi afle orientarea filosofică.

Deplasarea forței atât din spațiul privat al gospodăriei, cât şi din sfera semipublică a societății a fost asumată destul de conştient. Pentru ca oamenii să trăiască fără forță în viața de zi cu zi, trebuia să crească

forța angajată de sfera publică, de către stat, şi se credea că folosirea forței de către acesta putea fi ținută sub control câtă vreme era definită ca un simplu mijloc înspre scopul mai măreț al vieții societății, al dezvoltării libere a energiilor productive. Spiritul modern nu s-a gândit niciodată că mijloacele forței brute ar putea deveni ele însele „productive" – adică ar putea creşte la fel ca alte energii productive din societate, ba chiar într-o mai mare măsură –, pentru că sfera reală a productivității era asociată cu societatea, şi nu cu statul. Prin natura sa, statul era socotit un fenomen neproductiv şi, în cazuri extreme, parazitar. Tocmai fiindcă forța era limitată la sfera statului, supusă în guvernările constituționale controlului societății prin sistemul de partide, s-a crezut că forța a fost redusă la un minimum care ar rămâne constant.

Ştim că s-a întâmplat exact opusul. Epoca socotită cea mai paşnică şi mai puțin violentă din punct de vedere istoric a condus direct la cea mai mare şi mai cumplită dezvoltare a mijloacelor de forță. Acesta doar pare să fie un paradox. Ceea ce nimeni n-a luat în calcul a fost combinația specifică de forță şi putere care putea apărea numai în spațiul public al statului, pentru că numai acolo oamenii se adună şi generează putere. Nu contează cât de îngust sunt definite prerogativele acestui spațiu, cât de precis îi sunt stabilite limitele de către constituție şi alte mijloace de control; faptul că e o zonă publică, politică generează putere, iar această putere va conduce cu siguranță la dezastru dacă se concentrează, ca în timpurile moderne, aproape exclusiv pe forța brută, deoarece această forță a fost transferată din sfera privată a individului în cea publică a celor mulți. Oricât de absolută era forța exercitată de stăpânul unei gospodării în timpuri premoderne asupra familiei sale, definită în sensul cel mai larg – şi era desigur suficient de mare pentru a eticheta o asemenea gospodărie drept regim despotic în sensul deplin al termenului –, ea era

totuşi limitată întotdeauna la individul care o exercita. Era o forță profund neputincioasă, care a rămas sterilă atât din punct de vedere economic, cât şi politic. Oricât de dezastruoasă a fost exercitarea unei asemenea forțe pentru cei supuşi ei în gospodărie, mijloacele de forță n-ar fi putut evolua de la sine în aceste condiții. N-ar fi putut deveni un pericol pentru noi toți, pentru că nu exista un monopol asupra forței.

Am văzut că ideea potrivit căreia politica este un spațiu al mijloacelor, ale cărui scopuri şi standarde trebuie căutate în afara sa, este extrem de veche şi de venerabilă. În ciuda acestui fapt, ceea ce ne preocupă aici şi ceea ce a devenit atât de problematic în evoluțiile recente sunt exact aceleaşi idei care, deşi la început erau probleme marginale, periferice în raport cu politica – respectiv forța brută necesară uneori pentru apărarea politicii şi deciziile luate în vederea susținerii vieții, care trebuie asigurată înainte ca libertatea politică să fie posibilă –, s-au mutat acum în centrul întregii activități politice prin aplicarea forței ca mijloc al cărui scop mai înalt se presupune că ar fi susținerea şi organizarea vieții. Criza constă în faptul că spațiul politic amenință acum exact ceea ce părea să fie cândva singura sa justificare. În această situație, întrebarea privitoare la sensul politicii este şi ea modificată. Astăzi, întrebarea nu mai este: Care e sensul politicii? Pentru acei oameni din toate colțurile lumii care se simt amenințați de politică, din rândul cărora cei mai buni se distanțează conştient de ea, întrebarea mult mai relevantă pe care o adresează şi şi-o adresează este: Mai are încă politica vreun sens?

Aceste întrebări au la bază opiniile, succint schițate mai sus, privitoare la ce este politica de fapt. Aceste păreri abia dacă s-au schimbat în decursul secolelor. Singura schimbare reală este că ceea ce la origine era substanța judecăților bazate pe anumite experiențe imediate şi legitime – de pildă, judecarea şi

condamnarea politicii pe baza experienței filosofului sau a creştinului, precum şi corectarea unor asemenea judecăți şi o justificare limitată a politicii – a devenit de mult prejudecată. Prejudecățile au ajuns să joace un rol tot mai mare şi mai legitim în spațiul public, politic. Ele sunt o reflecție a acelor lucruri pe care le împărtăşim automat cu ceilalți, dar asupra cărora nu mai emitem judecăți pentru că nu mai avem nicio ocazie de a le trăi direct. În măsura în care sunt legitime, şi nu doar simple bârfe, toate aceste prejudecăți sunt judecăți emise în trecut. Nimeni nu poate trăi fără ele, deoarece o viață liberă de prejudecăți ar cere o atenție supraumană, o pregătire constantă de a înfrunta şi a se confrunta cu totalitatea lumii reale în orice moment, ca şi cum fiecare zi ar fi prima zi sau ultima zi a Creației. Prejudecățile nu sunt acelaşi lucru cu bârfa stupidă. Tocmai pentru că prejudecățile au întotdeauna o legitimitate inerentă, cineva poate risca să li se opună numai dacă nu-şi mai îndeplinesc funcția, adică atunci când nu mai sunt capabile să scutească persoana care judecă de povara unei anumite părți a realității. Dar tocmai în acel moment, atunci când ajung în conflict cu realitatea, prejudecățile încep să devină periculoase, iar oamenii, care nu se mai simt protejați de ele în gândirea lor, încep să le împodobească şi să le transforme în bază a acelui soi de denaturare a teoriei pe care în mod obişnuit o numim „ideologie” sau „viziune despre lume”. Nu slujeşte niciodată la nimic să opui o ideologie derivată din prejudecată unei viziuni globale antitetice curente. Singurul lucru care ajută este încercarea de a înlocui prejudecățile cu judecăți. Făcând acest lucru, ajungem inevitabil la judecățile conținute în prejudecăți şi, mai apoi, la experiențele conținute în aceste judecăți şi din care prejudecățile au apărut la început.

În criza noastră actuală, prejudecățile care stau în calea unei înțelegeri teoretice despre ce înseamnă de fapt politica antrenează mai toate categoriile politice în

care suntem obişnuiţi să gândim, dar se referă mai ales la categoria mijloace/scop, care priveşte politica în termenii unui scop final aflat în afara politicii, la ideea că substanţa politicii e forţa brută şi, în sfârşit, la convingerea că dominaţia reprezintă conceptul central al întregii teorii politice. Toate aceste judecăţi şi prejudecăţi apar dintr-o neîncredere în politică, mai mult ca sigur justificată. Dar, în prejudecata noastră actuală împotriva politicii, această neîncredere veche a suferit o nouă transformare. De la inventarea bombei atomice, neîncrederea noastră s-a bazat pe frica absolut justificată că politica şi mijloacele de forţă ce-i stau la îndemână pot distruge umanitatea, Din această frică se naşte speranţa că oamenilor le va veni mintea la cap şi vor scăpa lumea de politică, şi nu de omenire. Speranţă nu mai puţin justificabilă decât frica. Căci ideea potrivit căreia politica există întotdeauna şi pretutindeni acolo unde există fiinţe umane este ea însăşi o prejudecată, iar idealul socialist al unei condiţii finale a-statale – pentru Marx asta însemnând a-politice – a umanităţii nu e deloc utopic. E pur şi simplu îngrozitor. Din păcate, Marx a fost mult mai bun ca istoric decât ca teoretician, iar în teoriile sale adesea a exprimat doar, redându-le acuitatea conceptuală, tendinţe istorice care au putut fi demonstrate obiectiv. Atrofierea spaţiului politic este una dintre aceste tendinţe obiectiv demonstrabile ale epocii moderne.

Stă în natura temei noastre – în care avem de-a face mereu cu cei mulţi şi cu lumea care se iveşte între ei – ca» > > discuţia noastră să nu neglijeze opinia publică. Iar potrivit opiniei publice, întrebarea privitoare la sensul politicii astăzi a fost stârnită de ameninţarea pe care războiul şi armele atomice o reprezintă pentru omenire. Aşa că este pur şi simplu logic să ne continuăm discuţia cu o reflecţie asupra chestiunii războiului.

Chestiunea războiului

Când prima bombă atomică a căzut la Hiroshima, pregătind terenul pentru un sfârşit neaşteptat de rapid al celui de-al Doilea Război Mondial, un val de groază a trecut pe deasupra lumii. La vremea aceea, nimeni nu putea şti cât de justificată era groaza, căci, punând la pământ un oraş întreg, o singură bombă atomică a reuşit în câteva minute ceea ce cu atacuri aeriene puternice şi sistematice ar fi luat câteva săptămâni sau luni. Bombardarea oraşului Coventry a arătat clar experţilor, iar atacurile masive cu bombe asupra oraşelor germane au arătat clar întregii lumi, că, din nou, la fel ca în lumea antică, războiul putea nu doar să decimeze un popor, ci şi să transforme totodată lumea în care locuieşte într-un deşert. Germania era deja în ruină, capitala sa era o grămadă de moloz, dar în structura războiului modern, adică în sfera treburilor omeneşti sau, mai bine zis, interumane, sferă ce face obiectul politicii, bomba atomică a celui de-al Doilea Război Mondial – deşi reprezenta ceva absolut nou în istoria ştiinţei – era doar un punct culminant, atins, ca să spunem aşa, printr-un salt scurt sau printr-un scurtcircuit către care evenimentele se mişcau în pas alert oricum.

De altminteri, folosirea mijloacelor de forţă pentru a distruge lumea şi a anihila viaţa umană nu e nici nouă, nici îngrozitoare, iar oamenii care au crezut întotdeauna că o condamnare categorică a forţei echivalează cu o condamnare a politicii în general au încetat să aibă dreptate abia în ultimii ani sau, mai precis, de la inventarea bombei cu hidrogen. Prin distrugerea lumii nu se distruge nimic altceva decât o structură făcută de mâna omului, iar forţa brută necesară pentru asta corespunde exact violenţei în chip necesar inerente tuturor proceselor productive omeneşti. Mijloacele de forţă necesare distrugerii sunt făcute, cum ar veni, după

chipul şi asemănarea uneltelor de producție, iar instrumentarul tehnic al fiecărei epoci le include pe amândouă. Ceea ce produc oamenii poate fi la rândul său distrus de oameni; ceea ce distrug ei poate fi reconstruit. Capacitatea de a distruge şi cea de a produce stau în echilibru una față de cealaltă. Energia care distruge lumea şi care săvârşeşte violența este aceeaşi energie care se află în mâinile noastre şi prin care săvârşim violența împotriva naturii şi distrugem lucruri naturale – un copac, de pildă, ca să obținem lemn şi să facem ceva din el – pentru a ne construi lumea.

Afirmația potrivit căreia capacitatea de a distruge şi cea de a produce stau în echilibru nu este totuşi necondiționată. Ea e valabilă numai pentru ceea ce e produs de om, nu şi pentru spațiul mai puțin tangibil, dar nu mai puțin real, al relațiilor umane ce rezultă din acțiune, în sensul cel mai larg al termenului. Ne vom întoarce la aceasta mai târziu. Punctul crucial pentru situația noastră prezentă este acela că, în lumea reală a lucrurilor, echilibrul dintre distrugere şi reconstrucție poate fi menținut numai atâta vreme cât tehnologia folosită se ocupă doar cu pura producție; de la descoperirea energiei atomice însă lucrurile s-au schimbat, deşi în mare parte trăim încă într-o lume definită de revoluția industrială. Dar nici chiar în această lume construită de om nu mai avem de-a face doar cu lucruri naturale ce reapar transformate în ceva sau altceva, ci şi cu procese naturale create de ființele umane prin imitarea naturii şi introduse direct în lume. Caracteristic acestor procese – procesul dintr-un motor cu combustie internă, de pildă – e faptul că se petrec, în esență, sub formă de explozii, ceea ce în termeni istorici înseamnă sub formă de catastrofe, fiecare asemenea explozie sau catastrofa ducând procesul însuşi mai departe. Aproape în fiecare aspect al vieții noastre prezente ne găsim într-un asemenea proces, în care

exploziile şi catastrofele nu determină sfârşitul nostru, ci mai j» ’ degrabă constituie un progres neîntrerupt determinat de aceleaşi explozii – deşi în acest context vom ignora pentru moment valoarea ambiguă a unui astfel de progres. În privința politicii, el ar fi poate mai bine înțeles dacă am lua în considerare felul în care înfrângerea catastrofală a Germaniei a jucat un rol esențial pentru a face din ea cea mai modernă şi avansată țară din Europa în acest moment, în timp ce alte țări au rămas în urmă, fie pentru că nu sunt modelate atât de radical de tehnologie ca America, unde ritmul producției şi consumului face catastrofele superflue, fie pentru că n-au trecut prin distrugerea palpabilă trăită de Franța, de pildă. Această tehnologie modernă şi procesul în care ea a atras lumea nu strică echilibrul dintre producție şi distrugere. Dimpotrivă, lucrurile se prezintă ca şi cum aceste capacități strâns legate ar fi devenit inextricabil legate, astfel încât producția şi distrugerea, chiar şi la scară mare, se dovedesc în cele din urmă a fi faze diferite, dar aproape indistincte ale aceluiaşi proces în derulare, în care – pentru a folosi un exemplu banal – demolarea unei case este doar primul pas în construirea alteia, şi chiar construirea unei noi case, ținând seama de speranța ei de viață atent calculată, poate fi gândită ca parte a unui proces nesfârşit de demolare şi reconstruire.

S-a pus adesea la îndoială, în mod justificat până la un punct, faptul că oamenii care trăiesc în mijlocul unui asemenea proces – pe care ei înşişi l-au dezlănțuit şi care conduce inevitabil la o catastrofă pe măsură ce înaintează – ar putea rămâne stăpânii lumii pe care au construit-o şi ai treburilor omeneşti ce țin de această lume. Mai presus de orice, îngrijorătoare în această situație este naşterea ideologiilor totalitare, în care omul apare ca exponent al procesului catastrofic pe care l-a dezlănțuit, funcția sa esențială fiind acum aceea de a sluji acestui proces în derulare şi de a-i susține

accelerarea. Dar, în ciuda acestei corespondențe neliniştitoare, n-ar trebui să uităm niciodată că ele sunt doar ideologii şi că până şi energiile naturii pe care omul le-a pus în slujba sa sunt calculate încă în cai-putere, adică în unități bazate pe natură şi luate direct din mediul său. Succesul omului în exploatarea naturii, care i-a sporit forța îndoit sau chiar însutit, poate fi privit ca o violare a naturii, cel puțin dacă se împărtăşeşte punctul de vedere biblic potrivit căruia omul a fost creat pentru a îngriji şi a sluji pământul, nu pentru a-l pune cu forța în slujba sa. Dar, dincolo de cine slujeşte pe cine sau cine e menit să slujească prin decret divin, nu poate fi negat faptul că energia omului, folosită în producție sau în muncă, e un fenomen natural; că forța brută există ca posibilitate în această energie şi este ea însăşi naturală; şi, în cele din urmă, că, atâta vreme cât are de-a face doar cu forte naturale, omul rămâne într-un spațiu terestru natural căruia îi aparțin atât forța sa, cât şi el, ca ființă organică. Nimic nu se schimbă prin faptul că-şi foloseşte forța împreună cu energiile luate din natură pentru a produce o lume profund nenaturală – adică ceva care prin mijloace „naturale" n-ar fi apărut nicicând fără el. Sau, altfel spus, câtă vreme capacitățile de a produce şi a distruge stau în echilibru, totul decurge mai mult sau mai puțin aşa cum a decurs întotdeauna, iar ceea ce ideologiile totalitare au de spus despre sclavia omului față de procesul pe care el însuşi l-a dezlănțuit este, la urma urmei, o fantasmă contrazisă de faptul că oamenii sunt stăpâni ai lumii pe care au construit-o şi mai sunt încă stăpâni ai potențialului distructiv pe care l-au creat.

Schimbarea a fost posibilă numai odată cu descoperirea energiei atomice sau, mai degrabă, cu inventarea unei tehnologii conduse de procesele energiei nucleare, căci nu procese naturale sunt dezlănțuite aici. Dimpotrivă, procese care nu se ivesc în chip natural pe Pământ sunt aduse pe Pământ pentru a produce o lume

sau pentru a o distruge. Aceste procese vin din universul care înconjoară Pământul; aducându-le sub controlul lui, omul nu mai acționează ca o ființă naturală organică, ci mai degrabă ca o ființă capabilă să-şi găsească drumul în univers, în ciuda faptului că nu poate trăi decât în condițiile oferite de Pământ şi de natura sa. Aceste energii universale nu pot fi măsurate în cai-putere sau cu vreo altă unitate de măsură naturală; şi, fiind de natură non terestră, pot distruge natura pe Pământ în acelaşi fel în care procesele naturale manipulate de om pot distruge lumea construită de el. Groaza care s-a răspândit când omenirea a aflat despre prima bombă atomică a fost groaza de o energie venită din univers, o energie supranaturală în cel mai autentic sens al cuvântului. Amploarea devastării clădirilor şi bulevardelor, ba chiar şi numărul»» vieților umane distruse au fost relevante numai pentru că, dezlănțuind moartea şi distrugerea pe o scară atât de vastă, această sursă de energie nou descoperită a avut o stranie şi impresionantă putere simbolică din chiar momentul apariției sale.

Peste această groază s-a suprapus rapid o nu mai puțin justificată (şi în acel moment mult mai potrivită) furie, care a şi pus-o în umbră: furia față de faptul că noua armă, a cărei superioritate era încă absolută la acea vreme, a fost testată pe oraşe populate, când putea fi la fel de bine, şi cu efect politic nediminuat, lansată în chip demonstrativ în deşert sau pe vreo insulă nelocuită. Această furie a anticipat în parte ceva ce ştim acum că reprezintă monstruosul adevăr, ceva ce niciun stat-major al unei mari puteri nu mai neagă, şi anume că, odată început, un război va fi inevitabil purtat cu toate armele aflate la dispoziția părților beligerante. Acest lucru e de la sine înțeles numai dacă țelul războiului nu mai cunoaşte limite, dacă se încheie nu cu un tratat de pace între guvernele beligerante, ci mai degrabă cu o victorie al cărei scop este distrugerea

politică totală sau chiar distrugerea fizică a duşmanului. Această posibilitate a fost abia schi tată în al Doilea Război Mondial. Ea a fost implicită în cererea ca Germania şi Japonia să se predea necondiționat, dar a fost realizată pentru prima oară în toată monstruozitatea sa atunci când bombele atomice aruncate asupra Japoniei au demonstrat brusc întregii lumi că amenințările cu distrugerea totală nu erau vorbe goale şi că mijloacele pentru a le îndeplini erau, într-adevăr, la îndemână. Sigur, ca o urmare logică a acestor posibilități, nimeni nu se îndoieşte azi că un al treilea război mondial s-ar putea încheia altfel decât prin anihilarea perdantului. Suntem deja atât de influențați de războiul total, încât cu greu ne putem imagina un război între Rusia şi America în care constituția americană sau regimul rusesc în vigoare ar putea supraviețui înfrângerii.{57} Dar asta înseamnă că miza unui viitor război nu vor fi câştigarea sau pierderea puterii, granițele, piețele de export, *Lebensraum,* adică lucruri ce pot fi obținute şi prin discuții politice şi fără folosirea forței. Înseamnă că războiul a încetat să fie *ultima ratio* a negocierilor, prin care țelurile unui război erau hotărâte la încetarea negocierilor, astfel încât toate acțiunile militare care urmau erau doar o continuare a politicii prin alte mijloace. Ceea ce se află acum în pericol este ceva ce înainte n-ar fi fost, desigur, subiect de negociere: pura existență a unei națiuni şi a populației sale. În acest punct – când războiul nu mai presupune coexistența părților ostile ca un dat şi nu mai caută să oprească conflictul dintre ele prin forță –, războiul încetează pentru prima dată cu adevărat să fie un mijloc al politicii şi, ca război de anihilare, începe să depăşească limitele impuse de politică şi să anihileze politica însăşi.

Conceptul a ceea ce numim acum „război total" îşi are originea, cum ştim, în acele regimuri totalitare de care este strâns legat; un război de anihilare e singurul

război potrivit cu un sistem totalitar. Războiul total a fost pentru prima dată proclamat de națiunile aflate sub regim totalitar, dar, făcând acest lucru, ele au impus inevitabil propriul principiu de acțiune şi lumii netotalitare. Odată ce un principiu cu o asemenea amploare apare în lume, e practic imposibil să fie limitat, de pildă, la un conflict între națiunile totalitare şi cele netotalitare. Lucru care a devenit limpede atunci când bomba atomică, produsă inițial ca armă împotriva Germaniei hitleriste, a fost aruncată asupra Japoniei. O cauză a furiei, deşi nu singura, a fost aceea că, deşi era într-adevăr o putere imperialistă, Japonia nu era un regim totalitar.

Atât groaza, care s-a extins dincolo de orice rațiune politică sau morală, cât şi furia, care a fost ea însăşi o reacție politică şi morală imediată, au dus la înțelegerea a ce înseamnă de fapt un război total şi la conştiința că războiul total era acum un *fait accompli,* nu doar pentru țările aflate sub regim totalitar şi pentru conflictele pe care le-au iscat, ci pentru întreaga lume. Exterminarea unor popoare întregi şi raderea de pe fața pământului a unor întregi civilizații – care, întrucât asemenea lucruri nu se mai petreceau în inima lumii civilizate, păruseră imposibile atât în principiu, din vremea romanilor, cât şi *de facto,* de-a lungul ultimelor trei-patru secole ale epocii moderne – au fost reintroduse cu o singură lovitură brutală în spațiul fatal al mult-prea-posibilului. Şi, deşi apărută ca răspuns la amenințarea totalitară – căci cu siguranță niciunul dintre acei oameni de ştiință nu s-ar fi gândit să producă o bombă atomică dacă nu s-ar fi temut că Germania hitleristă ar putea produce şi folosi bomba –, posibilitatea în cauză a devenit instantaneu o realitate care abia dacă a avut de-a face cu ceea ce a făcut-o să existe.

Aici, poate pentru prima dată în epoca modernă (dar nu şi în istoria reamintită sau consemnată), limitele inerente acțiunii violente au fost depăşite – limite care

stabileau că distrugerea provocată de forța brută trebuie să fie întotdeauna parțială, să afecteze doar anumite segmente ale lumii şi să ia doar un anumit număr de vieți omeneşti,»»» 7 indiferent cum s-ar determina acest număr, dar niciodată să anihileze o întreagă națiune sau un popor întreg. S-a întâmplat însă destul de frecvent în istorie ca lumea unui întreg popor să fie nimicită, zidurile cetății sale rase, bărbații uciși, restul populației vândută ca sclavi, şi abia în ultimele secole ale epocii moderne oamenii au vrut să creadă că asemenea lucruri nu se mai pot petrece. Am ştiut întotdeauna mai mult sau mai puțin explicit că acesta a fost unul dintre puținele păcate mortale ale politicii. Acest păcat mortal sau, mai puțin pretențios, această depăşire a limitelor inerente acțiunii violente constă în două lucruri.

În primul rând, uciderea nu se mai referă la un număr mai mare sau mai mic de oameni care trebuie oricum să moară, ci mai degrabă la un întreg popor şi la alcătuirea sa politică, ambele oferind posibilitatea – şi, în cazul alcătuirii politice, intenția – de a fi nemuritor. În al doilea rând, strâns legat de primul punct, violența se aplică nu doar lucrurilor care au fost produse, apărute şi ele prin mijloace de forță la un moment dat şi putând fi astfel reconstruite prin mijloace de forță, ci şi unei realități istorice şi politice adăpostite în această lume de produse, o realitate ce nu poate fi reconstruită pentru că nu este în sine un produs. Când un popor îşi pierde libertatea politică, el îşi pierde realitatea politică, chiar dacă reuşeşte să supraviețuiască fizic.

Ceea ce dispare în acest caz nu e o lume rezultată din producție, ci lumea acțiunii şi vorbirii creată de relațiile umane, o lume care nu ia sfârşit niciodată şi care – deşi țesută din cele mai efemere lucruri, din cuvinte trecătoare şi fapte repede uitate – are o asemenea tenacitate, încât, în anumite împrejurări, ca în cazul poporului evreu, de pildă, poate supraviețui vreme de

secole după pierderea lumii palpabile create de mâna omului. Dar asta reprezintă o excepție; în mod obişnuit, sistemul de relații stabilit prin acțiune, în care trecutul trăieşte mai departe sub forma istoriei care continuă să vorbească şi despre care continuă să se vorbească, poate exista numai într-o lume produsă de om, cuibărindu-se în pietrele ei până când încep şi ele să vorbească şi să depună mărturie, chiar dacă trebuie mai întâi scoase din pământ pentru asta. Această lume cu adevărat umană, care într-un sens mai îngust alcătuieşte spațiul politic, poate fi într-adevăr distrusă de forța brută, dar n-a apărut din forță, iar destinul său inerent nu e să piară prin forță.

Neîndoios, această lume de relații nu se iveşte datorită ’»» forței sau energiei individului, ci mai degrabă din a celor mulți, iar din faptul că aceştia sunt împreună ia naştere puterea, o putere care face ca şi cea mai mare forță individuală să fie lipsită de putere. Această putere poate fi slăbită, la fel cum poate fi reînnoită, de tot felul de factori; dar poate fi distrusă pe vecie numai prin forța brută, dacă ea e totală şi nu lasă literalmente piatră peste piatră şi om lângă om. Ambele posibilități sunt inerente conducerii totalitare, care nu se mulțumeşte să-i intimideze pe indivizi la ei acasă, ci foloseşte teroarea sistematică pentru a distruge toate relațiile interumane. Această teroare îşi găseşte echivalentul în războiul total, care nu se mulțumeşte să distrugă țintele militare de importanță strategică, ci îşi propune să distrugă – fiindcă acum o poate face din punct de vedere tehnologic – întreaga lume apărută între ființele umane.

Ar fi relativ uşor să dovedim că teoriile politice şi codurile morale ale civilizației occidentale au încercat întotdeauna să excludă războiul de anihilare din arsenalul instrumentelor politice; şi ar fi probabil şi mai uşor de arătat că astfel de teorii şi pretenții s-au dovedit ineficiente. În chip straniu, naturii acestor lucruri – care

în sensul cel mai larg privesc comportamentul civilizat pe care omul îl cere de la sine – i se aplică incontestabil cele spuse de Platon cândva: anume că poezia, împreună cu imaginile şi modelele oferite de ea, face ca „nenumăratele fapte ale strămoşilor [să capete] veşmântul frumuseții şi [să lumineze] mintea şi sufletul urmaşilor” (*Phaidros*, 245a{58}). În lumea antică, cel puțin în termeni pur politici, cel mai important subiect supus unor asemenea înfrumusețări pedagogice era Războiul Troian, în ai cărui învingători grecii îşi vedeau strămoşii şi în ai cărui învinşi romanii îi vedeau pe ai lor. Şi astfel, datorită faptului că la începutul existenței lor istorice stă aceeaşi unică înfăptuire, ele au devenit „popoarele gemene” ale Antichității, cum îi plăcea lui Mommsen să le numească. Şi chiar şi astăzi, războiul grecilor împotriva Troiei – încheiat cu o distrugere atât de totală a acelei cetăți, încât până de curând s-a putut crede că nici n-a existat vreodată – poate fi încă socotit exemplul originar al unui război de anihilare.

Astfel, cercetând semnificația politică a războiului de anihilare care ne amenință din nou, să începem prin a ne gândi la cel mai vechi dintre exemple şi la înfrumusețările sale; mai ales fiindcă, înfrumusețând acest război, atât grecii, cât şi romanii (căzând uneori de acord asupra multor puncte, dar fiind la fel de frecvent în opoziție) au definit – pentru ei înşişi, şi astfel, până la un punct, şi pentru noi – ce înseamnă de fapt politica şi ce loc ar trebui să ocupe ea în istorie. Aşadar, mai întâi, de o importanță crucială e faptul că Homer, în cântul său, nu-l trece pe cel înfrânt sub tăcere, faptul că depune mărturie deopotrivă de partea lui Hector şi a lui Ahile şi că, deşi victoria grecilor şi înfrângerea Troiei au fost stabilite dinainte prin decret al zeilor, victoria n-a făcut din Ahile un erou mai mare decât Hector sau din cauza grecească una mai dreaptă decât apărarea Troiei. Homer celebrează acest război de anihilare, vechi de câteva secole în vremea sa, în aşa fel încât, într-un

anumit sens – adică în sensul reamintirii poetice şi istorice –, des-face însăşi acea anihilare. Marea imparțialitate a lui Homer nu constă într-o obiectivitate independentă de orice valoare, în sens modern, ci mai degrabă în desăvârşita eliberare de interesele particulare şi completa emancipare de judecata istoriei; spre deosebire de istorie, Homer depinde de ceea ce pricep cei implicați şi de concepția pe care şi-o fac despre măreție. Imparțialitatea lui stă la începutul întregii istoriografii, nu doar al celei occidentale. Căci ceea ce înțelegem noi prin istorie n-a existat nicăieri şi nicicând înainte, şi nici nu s-a scris de atunci vreo istorie care să nu fie influențată măcar indirect de exemplul homeric. Găsim aceeaşi idee la Herodot, care scrie că vrea să împiedice „faptele mari şi minunate, unele făcute de eleni, altele de barbari, să cadă în uitare" (I, i) – o idee care, aşa cum corect a remarcat Burckhardt cândva, „nu i-ar fi venit nici unui egiptean sau evreu" *(Griechische Kulturgeschichte,* III, p. 406).

Aşa cum ştim prea bine, efortul grecilor de a transforma războaiele de anihilare în războaie politice n-a depăşit niciodată reamintirea istorică şi salvarea poetică decisivă a celor înfrânți şi nimiciți, la Homer, şi tocmai incapacitatea de a realiza această transformare a condus, în cele din urmă, la ruinarea oraşelor-state greceşti. Definind politicul aşa cum a făcut-o, polisul grec a ales o cale diferită în problema războiului. Aşa cum am văzut, grecii au alcătuit polisul în jurul agorei homerice, locul unde se adunau şi discutau oamenii liberi; astfel, ei au plasat ceea ce era cu adevărat „politic" – adică ceea ce aparținea polisului, fiind negat tuturor barbarilor şi celorlalți oameni neliberi – în centrul acestei lumi a adunării laolaltă, a faptului de a fi laolaltă, a discuției despre ceva cu cineva; şi au privit întreg acest spațiu sub semnul divinei Peitho, puterea de a convinge şi influența, care domnea printre egali şi determina toate lucrurile fără forță sau constrângere. Pe

de altă parte, războiul, împreună cu forța brută pe care o atrage după sine, a fost definitiv exclus din ceea ce era cu adevărat politic, din ceea ce se ivea printre cetățenii polisului şi îşi obținea validitatea printre ei. Când trata însă cu alte state sau oraşe-state, polisul ca întreg acționa prin forță, şi astfel, din punctul lui de vedere, acționa „nonpolitic". În consecință, şi în mod necesar, o asemenea acțiune militară invalida egalitatea elementară a cetățenilor, care nu erau nici conducători, nici supuşi. Întrucât războiul nu poate fi purtat fără comandă şi ascultare şi întrucât deciziile militare nu pot fi o chestiune de dezbatere şi convingere, războiul aparținea, din punctul de vedere al grecilor, sferei nonpolitice. Tot ce înțelegem noi prin politică externă aparținea aceleiaşi sfere. Aici, războiul nu e continuarea politicii prin alte mijloace, ci exact opusul: negocierea şi încheierea tratatelor sunt înțelese doar ca o continuare a războiului prin alte mijloace, prin mijloacele vicleniei şi înşelăciunii.

Dar impactul lui Homer asupra dezvoltării polisului grec nu s-a rezumat la excluderea negativă a forței din zona politică, ce a avut drept consecință faptul că războiul a continuat să fie purtat ca mai înainte, conform principiului potrivit căruia cel mai puternic face ce poate, iar cel mai slab îndură ce trebuie *(cf.* Tucidide, V, „Dialogul melian"). Efectul deplin al descrierii homerice a Războiului Troian poate fi găsit în felul în care polisul a înglobat conceptul luptei în forma sa de organizare, nu doar ca urmărire legitimă a activității umane în comun, ci, într-un anumit sens, şi ca forma cea mai înaltă a sa. Ceea ce îndeobşte s-a numit» > spiritul agonal al grecilor – care ne ajută fără îndoială să explicăm (dacă asemenea lucruri pot fi vreodată explicate) faptul că în cele câteva secole ale epocii de aur a Greciei găsim în fiecare domeniu intelectual o concentrare de geniu mai semnificativă decât oriunde altundeva în istorie – nu este în niciun caz doar

străduania fiecăruia de a se dovedi întotdeauna şi pretutindeni cel mai bun, subiect despre care Homer însuşi ne vorbeşte şi care are, într-adevăr, un asemenea sens pentru greci, încât verbul care-l desemnează în limba lor, *aristeuein* (a fi cel mai bun), a putut fi înțeles nu doar ca străduanie, ci şi ca activitate ce alcătuieşte întreaga viață. Modelul unei atari rivalități era încă lupta dintre Hector şi Ahile care, dincolo de cine câştigă şi cine pierde, oferă fiecăruia şansa de a se arăta aşa cum e în chip real, adică părând în realitate că devine întru totul real. Acelaşi lucru e valabil şi pentru războiul dintre greci şi troieni, care le dă pentru prima dată celor doi posibilitatea de a se arăta cu adevărat. Războiul oglindeşte totodată cearta zeilor, care nu numai că-i conferă bătăliei dezlănțuite pe pământ întregul sens, ci arată cu claritate că există un strop de divinitate de ambele părți, chiar dacă una e condamnată la pieire. Războiul împotriva Troiei are două laturi, iar Homer nu-l vede mai puțin prin ochii troienilor decât prin cei ai grecilor. Această modalitate homerică de a arăta că toate lucrurile cu două laturi îşi fac apariția reală numai în luptă stă şi în spatele afirmației lui Heraclit că războiul este „tatăl tuturor lucrurilor" (fragmentul B53). Aici, forța brută a războiului, în toată grozăvia sa, e derivată direct din tăria şi forța oamenilor, care-şi pot arăta energiile inerente numai dacă ceva sau cineva li se opune şi le pune la încercare rezistența.

Două elemente care apar aproape nediferențiate la Homer – forța pură a faptelor mari şi puterea captivantă a vorbelor mari ce le însoțesc şi înrâuresc adunarea oamenilor care le văd şi le aud – apar mai târziu foarte clar separate unul de altul: anume concursurile altetice, care le ofereau grecilor singura posibilitate de a se aduna şi admira etalarea forței nonviolente, şi concursurile oratorice şi schimburile verbale nesfârşite care aveau loc în polis. În cel de-al doilea caz, dublul aspect al lucrurilor, care la Homer e inerent luptei corp

la corp, există numai în spațiul vorbirii, unde fiecare victorie se poate dovedi la fel de ambiguă ca a lui Ahile şi fiecare înfrângere la fel de demnă de laudă ca a lui Hector. Dar concursurile oratorice nu rămân limitate la cele două poziții adoptate de oratori, care se dezvăluie ca persoane prin pozițiile pe care le adoptă, căci fiecare discurs, oricât de „obiectiv" s-ar pretinde, îşi înfățişează totodată vorbitorul într-un fel greu de definit, dar care nu e mai puțin parte a naturii sale. Aici, aceeaşi dualitate redată de Homer în poemul său despre Războiul Troian îmbracă extraordinara diversitate a subiectelor abordate, care, fiind discutate de atâția oameni în prezența atâtor altora, sunt atrase în lumina publică a zilei, unde sunt forțate într-un fel să-si arate toate laturile. Numai într-o atare diversitate poate unul şi acelaşi subiect să apară în deplina sa realitate, prin care trebuie avut în vedere că fiecare subiect are atâtea perspective câți oameni îl discută, întrucât pentru greci spațiul public politic este comun tuturor (*koinon*), spațiul în care se adună cetățenii, el reprezintă sfera unde toate lucrurile pot fi mai întâi recunoscute în plurivalența lor. Capacitatea de a vedea acelaşi lucru mai întâi din două unghiuri opuse şi apoi din toate unghiurile – o capacitate bazată în esență pe imparțialitatea homerică, unică în Antichitate şi a cărei intensitate pasionată n-a fost depăşită nici în vremea noastră – subliniază totodată anumite trucuri ale sofiştilor, a căror importanță în eliberarea gândirii umane de constrângerile dogmei ar fi subestimată dacă, urmându-l pe Platon, i-am condamna pe temeiuri morale. Şi totuşi, extraordinara lor abilitate în argumentație are o importanță secundară față de prima creație de succes a polisului: spațiul politic. Faptul crucial nu este că acum se pot întoarce argumentele şi răsturna propozițiile, ci mai degrabă că s-a obținut abilitatea de *a vedea* subiectele din unghiuri diferite – adică în chip politic –, cu rezultatul că oamenii au

înțeles cum să-si asume nenumăratele perspective posibile, oferite de lumea reală, din care poate fi privit unul şi acelaşi subiect şi în care fiecare subiect, în ciuda unicității sale, apare într-o mare diversitate de opinii. Ceea ce înseamnă considerabil mai mult decât simplul nostru fapt de a ne lăsa deoparte interesele personale, cu rezultatul unui câştig negativ doar; ba chiar, rupând legătura cu interesele noastre, suntem în pericol să ne pierdem legătura cu lumea şi ataşamentul fată de obiectele ei şi de relațiile ce au loc în ea. Capacitatea de a vedea acelaşi lucru din diferite puncte de vedere rezidă în lumea umană; ea reprezintă pur şi simplu schimbarea punctului de vedere dat nouă de natură cu cel al altcuiva, cu care împărtăşim aceeaşi lume, din care ia naştere o adevărată libertate de mişcare în lumea noastră mentală, comparabilă cu libertatea noastră de mişcare în lumea fizică. Capacitatea de a-i convinge şi influența pe alții, care reprezenta modul în care cetățenii polisului interacționau politic, presupunea un gen de libertate nelegată irevocabil, nici mental şi nici fizic, de propria poziție sau de propriul punct de vedere.

Idealul unic al grecilor, şi deci măsura lor pentru aptitudinea specific politică, stă în *phronësis,* intuiția omului politic *(politikos,* şi nu omul de stat, care nici nu exista în această lume[59]), care are atât de puțin de-a face cu înțelepciunea, încât Aristotel a putut s-o definească explicit în opoziție cu înțelepciunea filosofilor. O atare intuiție a unei probleme politice nu înseamnă nimic altceva decât cea mai largă cuprindere cu putință a pozițiilor şi punctelor de vedere posibile din care o problemă poate fi privită şi judecată. De-a lungul secolelor următoare, abia dacă se mai vorbeşte despre *phronēsis,* care pentru Aristotel este virtutea cardinală a omului politic. Nu ne mai întâlnim cu ea până la Kant, în discutarea simțului comun ca facultate de judecare. Kant o numeşte „un mod de gândire larg" şi o defineşte explicit drept ceva care „gândeşte situându-se din

punctul de vedere al celuilalt" *(Critica facultății de judecare,* §40)[60]. Din păcate, rămâne caracteristic pentru Kant faptul că această virtute politică prin excelență nu joacă aproape niciun rol în filosofia sa politică, adică în dezvoltarea imperativului său categoric; validitatea imperativului categoric e derivată din „gândirea în acord cu sinele", iar rațiunea ca legiuitor nu presupune alte persoane, ci doar un sine care să nu se afle în contradicție cu sine însuşi.

În realitate, adevărata facultate politică în filosofia lui Kant nu este rațiunea legiuitoare, ci judecata, care, ca mod de gândire larg, are puterea de a-şi depăşi „condițiile private subiective"[61]. În cazul polisului, omul politic, dată fiind excelența caracterului care-l distinge, era totodată cel mai liber om, căci, datorită intuiției ce i-a permis să considere toate pozițiile, s-a bucurat de cea mai mare libertate de mişcare.

În acelaşi timp, e important să ținem seama de faptul că libertatea omului politic depindea de prezența şi de egalitatea celorlalți. Un lucru se poate arăta sub mai multe aspecte numai în prezența egalilor care-l privesc din perspective diferite. Acolo unde egalitatea celorlalți şi opiniile lor specifice sunt abrogate – de pildă, în tiranie, unde orice şi oricine este sacrificat în favoarea poziției tiranului –, nimeni nu e liber şi nimeni nu e capabil de intuiție, nici măcar tiranul. Mai mult, această libertate a omului politic, care în cea mai înaltă formă coincidea cu intuiția clarvăzătoare, abia dacă avea de-a face cu libertatea voinței sau cu *libertas* romană ori cu creştinul *liberum arbitrium,* ba chiar avea atât de puțin de-a face, încât limba greacă nici nu are măcar un cuvânt pentru aceste noțiuni. Individul în izolare nu este niciodată liber; el devine liber numai când iese în piața publică şi acționează acolo. Înainte ca libertatea să devină un semn al onoarei conferite unui om sau unui tip de oameni – grecilor, de pildă, spre deosebire de barbari –, ea este un atribut al felului în care ființele umane se

organizează şi nimic altceva. Locul său de origine nu este niciodată înăuntrul omului, oricare ar fi acest lăuntru, nici în voința sa ori în gândirea sa ori în sentimentele sale; ci mai degrabă în spațiul dintre oameni, care poate apărea numai atunci când ființe distincte se adună laolaltă şi poate continua să existe numai atâta vreme cât ele rămân laolaltă. Libertatea are un spațiu, şi oricine este admis în el e liber, iar oricine e exclus, nu. Dreptul de a fi admis, şi deci libertatea însăşi, era o posesiune care determina viața omului nu mai puțin decât bogățiile sau sănătatea.

Prin urmare, pentru modul grecesc de a gândi, libertatea se înrădăcina într-un loc, era legată de un punct şi limitată în dimensiunile sale, iar limitele spațiului libertății corespundeau cu zidurile cetății, ale polisului sau, mai precis, cu agora cuprinsă în el. În afara acestor granițe se aflau, mai întâi, teritoriul străin unde nu puteai fi liber pentru că acolo nu mai erai cetățean sau, mai clar, om politic; şi, în al doilea rând, gospodăria privată, unde nu puteai fi liber pentru că nu aveai egali, care doar ei constituie un spațiu al libertății. Acest al doilea punct a fost de o mare importanță şi pentru concepția romană foarte diferită privitoare la alcătuirea politicii, la afacerile publice, *res publica* sau republica. Pentru romani, familia era în aşa măsură un spațiu unde nu puteai fi liber, încât Mommsen, cum am văzut, a tradus cuvântul *familia* prin „servitute". Existau totuşi două motive pentru această servitute. Primul era acela că *pater familias* stăpânea peste marea sa gospodărie – unde soția, copiii şi sclavii constituiau *familia* – ca un veritabil monarh sau despot, ceea ce-l lăsa fără acei egali în fața cărora ar fi putut apărea liber. Al doilea motiv era acela că gospodăria condusă de un singur om nu îngăduia lupta sau rivalitatea, pentru că trebuia să formeze o unitate care, altminteri, ar fi fost distrusă de interese, poziții şi puncte de vedere divergente. În acest caz, era eliminată automat

multiplicitatea aspectelor, or a fi capabil să te mişti liber printre ele reprezintă substanța esențială a faptului de a fi liber, de a acționa şi de a vorbi liber. Pe scurt, lipsa de libertate era condiția prealabilă a unității nedivizate, la fel de importantă pentru traiul laolaltă în familie ca libertatea şi lupta pentru viața în comun a polisului. Aceasta face ca arena liberă a politicii să arate ca o insulă, singurul loc în care principiul forței brute şi al constrângerii era exclus din relațiile interumane. Ceea ce rămâne în afara acestui spațiu îngust – familia, pe de o pane, şi relațiile polisului însuşi cu celelalte unități politice, pe de altă parte – este supus principiului constrângerii şi dreptului care vine odată cu puterea. Astfel, din perspectiva Antichității, statutul individului era atât de dependent de spațiul în care se întâmpla să se mişte la un moment dat, încât un bărbat care, în calitate de fiu adult al unui tată roman, „era supus tatălui său... se putea afla totodată ca cetățean în poziția de a-i comanda tatălui" (Mommsen, p. 71).

Să ne întoarcem la punctul de la care am pornit. Încercam să reflectăm asupra Războiului Troian de anihilare aşa cum a fost el înfrumusețat de Homer şi să înțelegem cum au reuşit grecii să trateze elementul anihilator al forței brute, care distruge atât lumea cât şi sfera politică. S-ar părea că grecii au separat lupta – fără de care nici Ahile, nici Hector n-ar fi apărut în realitatea lor şi n-ar fi fost în măsură să dovedească cine sunt – de lumea militară a războiului în care îşi are originea forța brută, transformând astfel lupta într-un element integrant al polisului şi al sferei politice, în acelaşi timp, orice grijă privitoare la ce li se putea întâmpla celor înfrânți şi zdrobiți într-un război aflat în desfăşurare a fost lăsată în seama poeților şi a istoricilor; trebuie să spunem însă că operele acestora (chiar dacă nu şi faptele care le-au determinat apariția) au devenit parte a polisului şi a politicii sale, precum statuile lui Fidias şi ale altor artişti, ale căror opere au

devenit cu necesitate tangibile, componente lumeşti ale spațiului public politic, chiar dacă artiştii înşişi, având în vedere profesiunile lor, n-au fost considerați egali sau cetățeni liberi. Dar figura lui Ahile a fost cea care, cu strădania lui neîncetată de a excela, de a fi întotdeauna cel mai bun şi de a obține gloria nemuritoare, a rămas măsura prin care grecul s-a deosebit, în polisul său, ca tip uman. Prezența necesară a celor mulți în general şi a celor mulți egali în particular – adică agora ca loc homeric de adunare – a putut deveni o realitate în cazul campaniei împotriva Troiei numai fiindcă numeroşi „regi", adică oameni liberi trăind în izolarea gospodăriilor lor, s-au întovărăşit pentru a porni într-o mare aventură, fiecare participând pentru că numai printr-un asemenea efort comun se putea obține gloria departe de casă şi de izolarea gospodăriei. Această adunare homerică a eroilor era acum deposedată de ceea ce la vremea sa fusese caracterul ei aventuros. Polisul e puternic legat de agora lui Homer, dar acest loc de adunare e acum permanent, nu mai e tabăra militară care pleacă odată treaba încheiată şi care trebuie să aştepte secole până ce un poet ajunge să-i ofere ceea ce ea pretinde pe drept în baza faptelor şi vorbelor sale mărețe săvârşite şi rostite înaintea zeilor şi a oamenilor: faima nemuritoare. Dar, aşa cum ştim din discursul lui Pericle transmis de Tucidide, polisul aflat la apogeu spera acum să intre într-o luptă asemănătoare fără folosirea forței brute şi fără poeți sau barzi care să garanteze faima – singurul mijloc prin care muritorii pot deveni nemuritori.

Romanii au fost poporul geamăn al grecilor, mai întâi pentru că s-au născut ca popor din acelaşi eveniment, Războiul Troian, şi apoi pentru că nu se socoteau descendenții lui Romulus, ci ai lui Enea, aşa cum şi grecii se considerau descendenți ai aheilor. Aşadar, romanii şi-au fixat deliberat începutul existenței lor politice într-o înfrângere, din care a rezultat întemeierea

unui nou oraş pe un pământ străin – nu întemeierea a ceva nou şi nemaiauzit, ci o întemeiere reînnoită a ceva vechi, întemeierea unei noi patrii şi a unui nou cămin pentru *penates,* zeii vetrei regale a Troiei pe care Enea i-a salvat înainte să fugă, împreună cu tatăl şi fiul lui, peste mare în Latium. Important aici, cum spune Vergilius în versiunea finală a înfrumuseţărilor greceşti, siciliene şi romane aduse la saga troiană, era anularea înfrângerii lui Hector şi a distrugerii Troiei: „Un Paris al doilea / facle ce-ar pune din nou în flacără Pergamul" (*Eneida*, VIII, 321 şi urm.{62}). Iată care e sarcina lui Enea, şi, dacă această sarcină e punctul principal, atunci adevăratul erou al acestei saga nu e Ahile, ci Hector, care a zădărnicit victoria danailor vreme de zece ani. Dar nu acesta e punctul crucial. Crucial e faptul că rejucarea Războiului Troian pe pământ italic răstoarnă relaţiile din poemul lui Homer. Dacă Enea este deopotrivă succesorul lui Paris şi al lui Hector, focul pe care-l stârneşte ţine tot de o femeie, dar nu adultera Elena, ci Lavinia, mireasa lui, şi, precum lui Hector i se opune mânia implacabilă a unui Ahile, lui i se opune mânia lui Turnus, care se identifică explicit ca atare: „spune-i lui Priam în Iad că şi aici şi-a găsit un Ahile" *(Eneida,* IX, 742{63}); odată începută bătălia însă, Turnus (Ahile) fuge, iar Enea (Hector) îl urmăreşte. Şi astfel, la fel cum în versiunea homerică e limpede că Hector n-a pus faima şi gloria mai presus de orice, ci „a căzut în luptă, apărător al altarelor familiei sale", şi-n cazul lui Enea, ceea ce-l face pe acesta s-o părăsească pe Didona nu e gândul la gloria obţinută prin fapte mari, de vreme ce „nu-i vrednic de-ajuns prin muncă s-ajungă la nume" (*Eneida*, IV, 232 şi urm.{64}), ci mai degrabă gândul la fiul şi urmaşii săi, grija pentru faima sa şi pentru continuarea descendenţei sale, ceea ce pentru romani era o garanţie a nemuririi pământeşti.

Această poveste despre felul în care a luat naştere existenţa politică a Romei din războiul ce a mistuit Troia

– mai întâi sub forma unei saga tradiționale, intenționat înfrumusețată apoi în forme tot mai bogate – se numără, cu siguranță, printre momentele uimitoare şi remarcabile din istoria occidentală. Este ca şi cum alături de ambiguitatea şi imparțialitatea poetică şi spirituală a poemului lui Homer s-ar fi aşezat o realitate deplină şi împlinită, ca şi cum s-ar fi realizat ceva niciodată realizat până atunci şi aparent cu neputință de realizat în istorie: justiția deplină pentru cauza celor învinşi, nu prin judecata posterității, întotdeauna capabilă să spună împreună cu Cato *„victrix causa diis placuit sed victa Catont* (cauza victorioasă i-a mulțumit pe zei, cea învinsă l-a mulțumit pe Cato)[65], ci prin cursul istoriei înseşi. Este deja un lucru fără precedent faptul că Homer cântă gloria celor învinşi şi arată într-un poem celebrator cum unul şi acelaşi eveniment poate avea două fețe, poetul neavând niciun drept să folosească victoria unei părți pentru a doborî şi nimici, aşa zicând, cealaltă parte pentru a doua oară. Vom înțelege lesne importanța interpretării de sine a unui popor ca parte integrantă a realității sale dacă ne vom aminti că, în prima lor întâlnire atestată cu grecii, romanii, ca succesori ai troienilor, s-au aliat cu ilienii, trib cu care se înrudeau. Dar faptul că un asemenea lucru a avut loc efectiv în lumea reală pare şi mai uimitor. Ar fi ca şi cum la începutul istoriei occidentale a existat efectiv un război în sensul definiției lui Heraclit („tată al tuturor lucrurilor"), întrucât a forțat un unic eveniment să apară în istorie în ambele sale aspecte inițial opuse. De atunci, niciun lucru sau eveniment tic în lumea simțurilor, fie în cea istorico-politică – n-a putut dobândi realitate deplină până ce nu i s-au descoperit toate aspectele, nu i s-au dezvăluit toate fațetele şi n-a fost recunoscut şi rostit din toate perspectivele posibile în lumea umană.

Poate că numai din această perspectivă romană, în care focul este reaprins pentru a inversa o anihilare

anterioară, putem înțelege ce înseamnă cu adevărat un război de anihilare şi de ce, lăsând deoparte orice considerent moral, nu poate fi el acceptat în politică. Dacă e adevărat că un lucru *este* real, atât în lumea istorico-politică, cât şi în cea a simțurilor, numai dacă se poate înfățişa şi poate fi perceput din toate unghiurile, atunci trebuie să existe întotdeauna o pluralitate de indivizi sau popoare şi o pluralitate de poziții pentru a face realitatea posibilă şi a-i garanta dăinuirea. Cu alte cuvinte, lumea ia naştere numai dacă există perspective; ea există ca ordine a lucrurilor lumeşti numai dacă e privită când într-un fel, când într-altul în fiecare moment. Dacă un popor, o națiune sau doar un grup uman specific care oferă o perspectivă unică asupra lumii determinată de poziția sa particulară în lume – poziție care, oricum ar fi apărut, nu e lesne repetabilă – este anihilat, nu numai că dispare un popor, o națiune sau un anumit număr de indivizi, ci e distrus un segment din lumea noastră comună, un aspect al lumii care ni s-a arătat până acum, dar nu se va mai putea arăta niciodată. Anihilarea nu e deci doar sfârşitul unei lumi, ci îl trage după sine şi pe anihilator. De fapt, politica nu se referă atât la oameni, cât la lumea care se iveşte între ei şi dăinuie după ei. În măsura în care politica devine distructivă şi pricinuieşte sfârşitul unor lumi, ea se distruge şi se anihilează pe sine. Altfel spus, cu cât în lume sunt mai multe popoare aflate într-o anumită relație unul cu celălalt, cu atât se iveşte între ele mai multă lume şi cu atât mai mare şi mai bogată va fi acea lume. Cu cât într-o națiune dată există mai multe puncte de vedere din care se vede aceeaşi lume ce-i adăposteşte în mod egal pe toți şi se prezintă în mod egal tuturor, cu atât mai importantă şi mai deschisă către lume va fi acea națiune. Dacă, pe de altă parte, vreun cataclism ar lăsa pe pământ o singură națiune, iar lucrurile în cadrul ei ar ajunge într-un punct în care toți ar vedea şi ar înțelege totul din aceeaşi

perspectivă, trăind în totală unanimitate, lumea ar lua sfârşit din punct de vedere istorico-politic. Fiinţele umane fără-de-lume rămase pe pământ ar avea în comun cu noi cam tot atât cât au triburile izolate ale căror membri vegetau liniştiţi când au fost descoperiţi pe noile continente de către exploratorii europeni, triburi pe care apoi europenii le-au atras către lumea umană sau le-au distrus fără a fi vreodată conştienţi că era vorba tot de fiinţe umane. Cu alte cuvinte, fiinţe umane în adevăratul sens al cuvântului pot exista numai acolo unde există o lume, iar o lume în sensul adevărat al cuvântului poate exista numai acolo unde pluralitatea rasei umane e mai mult decât o simplă multiplicare a unei singure specii.

Iată de ce e foarte important faptul că repetarea pe sol italic a Războiului Troian, de care naţiunea romană si-a legat existenţa politică şi istorică, nu s-a încheiat cu încă o anihilare a celor complet învinşi, ci cu o alianţă şi un tratat. N-a fost categoric o tentativă de a reaprinde vechea scânteie, de a se întoarce pur şi simplu la vechiul rezultat, ci mai degrabă de a inventa un nou deznodământ pentru pârjolul războiului. Tratatul şi alianţa, atât la origine, cât şi în sensul imprimat de romani, sunt intim legate de războiul între naţiuni şi, potrivit modului roman de a vedea lucrurile, reprezintă ceea ce orice război urmăreşte, aşa zicând, în chip natural. Există aici şi ceva homeric, sau poate chiar ceva anterior momentului în care Homer s-a apucat să dea poveştilor troiene forma poetică finală. E vorba de conştientizarea faptului că până şi cea mai ostilă întâlnire între popoare dă naştere unui lucru pe care-l au în comun, tocmai fiindcă, aşa cum spunea Platon cândva, „după cum acţiunea este săvârşită, tot aşa-i şi suferinţa îndurată” (*Gorgias*, 476d{66}) – ceea ce se şi întâmplă, astfel că, atunci când şi fapta, şi suferinţa se încheie, ele pot deveni două laturi ale aceluiaşi eveniment. Dar asta înseamnă că evenimentul însuşi a

fost deja transformat din conflict în altceva, – care se înfăţişează pentru întâia oară privirii poetului ce-şi aminteşte şi celebrează sau privirii retrospective a istoricului. Totuşi, din punct de vedere politic, întâlnirea ostilă care e parte a conflictului poate rămâne o întâlnire între popoare numai dacă lupta e oprită înainte de nimicirea celor învinşi şi din ea se naşte un alt fel de întâlnire.

Orice tratat de pace, chiar dacă nu e cu adevărat un tratat, ci un dictat, se preocupă de o nouă ordonare: nu doar a lucrurilor aşa cum au existat ele înainte de începerea ostilităţilor, ci şi a lucrului nou apărut în cursul ostilităţilor şi împărtăşit deopotrivă de făptuitori şi de suferitori. O atare transformare a anihilării directe în ceva diferit şi durabil se găseşte deja în imparţialitatea lui Homer, care nu îngăduie gloriei şi faimei celor învinşi să piară, legând pe veci numele lui Ahile de cel al lui Hector. Totuşi, pentru greci această transformare a unei întâlniri ostile s-a limitat exclusiv la poezie şi comemorare şi n-a avut niciun efect politic direct.

Din punct de vedere istoric tratatul şi alianţa sunt concepte politice fundamentale de origine romană; dar tot atât de adevărat este că ambele idei sunt profund străine spiritului grec şi concepţiei sale despre ce aparţine spaţiului politic al polisului. Ceea ce s-a întâmplat când urmaşii Troiei au ajuns pe pământ italic a fost nici mai mult, nici mai puţin decât dezvoltarea politicii din chiar punctul în care aceasta îşi atinsese limitele şi sfârşitul la greci. Odată cu romanii, politica s-a dezvoltat nu între cetăţeni de rang egal în cadrul cetăţii, ci mai degrabă între popoare străine şi inegale care se întâlneau mai întâi în luptă. E adevărat că, aşa cum am spus, lupta şi războiul au marcat şi începutul existenţei politice a grecilor, dar numai în măsura în care aceştia au devenit prin conflict ei înşişi şi s-au adunat pentru a-şi păstra felul de a fi. Pentru romani

însă, aceeaşi luptă a devenit mijlocul prin care s-au recunoscut pe ei înşişi şi deopotrivă pe oponenţii lor. Astfel, când lupta lua sfârşit, ei nu se retrăgeau înăuntrul zidurilor, pentru a fi între ei şi a sărbători victoria. Dimpotrivă, ei dobândeau ceva nou, un nou spaţiu politic, securizat prin tratatul de pace, în care duşmanii de ieri deveneau aliaţii de mâine. În termeni politici, tratatul de pace care leagă două naţiuni permite apariţia între ele a unei noi lumi sau, mai precis, garantează continuarea unei noi lumi pe care o împărtăşesc şi care a apărut din întâlnirea lor în luptă, unde faptele şi suferinţa au produs unul şi acelaşi lucru.

Rezolvarea problemei războiului – fie că a fost iniţial o idee romană, fie că a apărut mai târziu, când romanii au gândit războiul troian de anihilare şi l-au înfrumuseţat – stă deopotrivă la originea conceptului de lege şi a importanţei extraordinare pe care gândirea politică romană a ajuns s-o confere legii şi formulării legilor. Fiindcă *lex romana* – foarte diferită, ba chiar contrară, faţă de ceea ce grecii înţelegeau prin *nomos* – înseamnă de fapt „legătură durabilă” şi a ajuns foarte repede să însemne „contract”, fie ca acord între cetăţeni privaţi, fie ca tratat între naţiuni. O lege este deci ceva care leagă fiinţele umane laolaltă şi apare nu printr-un dictat sau printr-un act de forţă, ci mai degrabă prin înţelegeri mutuale. Formularea legii, a legăturii durabile ce urmează violentei războiului, este în sine legată de propuneri şi contrapropuneri, adică de vorbire, fundamentală pentru politică atât din perspectiva grecilor, cât şi a romanilor.

Distincţia crucială este însă următoarea: doar pentru romani activitatea legislativă, şi odată cu ea legile însele, aparţine sferei politice, în timp ce pentru greci activitatea legislatorului era atât de radical ruptă de activităţile politice şi de treburile cetăţenilor din polis, încât legiuitorul nici nu trebuia măcar să fie cetăţean al

polisului, ci putea fi angajat din afară pentru a îndeplini această sarcină, ca sculptorul sau arhitectul însărcinat să execute lucrările cerute de cetate. Dimpotrivă, Legea romană a celor Douăsprezece Table, deşi anumite detalii ale ei s-ar putea baza pe modele greceşti, n-a fost opera unui singur om, ci mai degrabă un contract între două facțiuni ireconciliabil opuse, patricienii şi plebeii, necesitând aprobarea întregii populații, *consensum omnium*, căreia istoriografia romană i-a atribuit „un rol unic”{67} în formularea legilor. Important pentru natura contractuală a Legii este faptul că această lege elementară – avându-şi originea în întemeierea națiunii romane, *populus Romanus* – nu uneşte părțile aflate în conflict prin ştergerea deosebirii dintre patricieni şi plebei. Dimpotrivă, interzicerea explicită – mai târziu anulată – a căsătoriei dintre patricieni şi plebei accentua separația chiar mai explicit decât înainte. Numai starea de ostilitate dintre ei era lăsată deoparte, dar pentru spiritul roman ceea ce făcea ca acest aranjament să devină subiectul legii era faptul că din acel moment patricienii şi plebeii se legau unii de alții printr-un contract, printr-o legătură durabilă. *Res publica,* viața treburilor publice, care a luat naştere din acest contract şi a evoluat înspre Republica Romană, era localizată în spațiul intermediar dintre parteneri înainte ostili. Aici, prin urmare, legea este ceva care stabileşte noi relații între oameni; iar dacă leagă ființele umane una de cealaltă, o face nu în sensul legii naturale, în care toți oamenii recunosc aceleaşi lucruri drept bune sau rele pe baza unui glas al conştiinței insuflat, aşa zicând, de natură, sau ca nişte comandamente transmise de sus şi promulgate pentru toți oamenii, ci în sensul unei înțelegeri între parteneri contractuali. Şi, aşa cum la o asemenea înțelegere se poate ajunge numai dacă sunt recunoscute interesele ambelor părți, această lege romană elementară este în mod similar un fel de „a crea o lege comună, care ține seama de ambele părți”

(Altheim, p. 214).

Pentru a stabili corect extraordinara rodnicie a conceptului roman de lege – lăsând deoparte orice considerent de natură morală, care trebuie să rămână secundar în studiul de față – e nevoie să revedem pe scurt modul foarte diferit în care grecii înțelegeau în chip originar legea. Pentru greci, ea nu este niciun acord, niciun contract; ea nu apare, cu siguranță, între oameni în timpul schimbului verbal sau al interacțiunilor, şi deci nu aparține sferei politice, ci este concepută în esență de un legiuitor şi trebuie mai întâi să existe pentru a intra în sfera politică. Ca atare, ea este prepolitică, în sensul că e constitutivă pentru orice viitoare acțiune politică şi orice interacțiune. Aşa cum zidurile unei cetăți, comparate cândva de Heraclit cu legile, trebuie să fie mai întâi construite ca să existe o cetate identificabilă prin mărime şi granițe, tot aşa legea determină caracterul locuitorilor săi, separându-i şi deosebindu-i de locuitorii tuturor celorlalte cetăți. Legea este un zid al cetății instituit şi ridicat de un singur om, înăuntrul căruia se creează un spațiu politic real unde mulți oameni se mişcă liber. De aceea îl şi invocă Platon pe Zeus, păzitorul hotarelor şi al pietrelor de hotar, înainte de a începe să promulge legile pentru o cetate ce urmează a fi întemeiată. Ceea ce contează este trasarea granițelor, şi nu formarea legăturilor. Legea este, ca să spunem aşa, ceva prin care polisul îşi începe existența, ceva ce el nu poate aboli fără a-şi pierde identitatea; iar încălcarea legii este *hybris,* trecerea peste o limită a vieții înseşi. Legea nu e valabilă în afara cetății, puterea sa constrângătoare se aplică numai spațiului pe care-l conține şi-l delimitează. Chiar şi pentru Socrate, încălcarea legii şi trecerea dincolo de granițele polisului sunt literalmente unul şi acelaşi lucru.

Ceea ce contează este că, deşi defineşte spațiul în care oamenii trăiesc laolaltă fără folosirea forței, legea are o componentă violentă, atât prin origine, cât şi prin

natură. Ea apare prin mijlocirea producției, nu a acțiunii; legiuitorul se aseamănă cu arhitectul unei cetăți şi cu constructorul ei, nu cu *politikos* şi cu cetățenii. Legea produce spațiul unde se desfăşoară politica şi conține în sine forța violentă inerentă oricărei producții. Ca produs făcut, ea se află în opoziție cu orice se iveşte în chip natural şi n-are nevoie de asistență, nici din partea zeilor, nici din a oamenilor, pentru a exista. Orice nu e natural şi nu s-a ivit de la sine conține o lege potrivit căreia a fost produs, fiecare tip de lucru întrupându-şi propria lege, iar relațiile între aceste legi nu sunt mai numeroase decât cele între produsele fiecărei legi, Aşa cum spune Pindar, într-un fragment celebru (nr. 48, Boeckh), citat de Platon în *Gorgias* (484b), „Legea-i a lumii regină: / Nemuritorii i se-nchină / Şi muritorii… […] îndreptățeşte puterea, / Care le duce pe toate / Cu suverana ei mână”{68}. Pentru cei care i se supun, această forță se exprimă în autoritatea legilor: ele stăpânesc şi comandă polisului, unde nimeni n-are dreptul să poruncească egalilor. Astfel, legile sunt deopotrivă tată şi stăpân – cum îi explică Socrate prietenului său în *Criton* (50e—51b). Expresia „tată şi stăpân” nu era deloc neobişnuită, şi asta nu doar datorită faptului că despotismul prevala în gospodăriile Antichității, determinând şi relația dintre tată şi fiu, ci şi faptului că legea dădea naştere cetățenilor, ca să zicem aşa, la fel cum tatăl dădea naştere fiului (sau că era o condiție a existenței politice a fiului, la fel cum tatăl era o condiție a existenței lui fizice); ea era deci răspunzătoare – potrivit părerii generale a polisului, dar nu şi a lui Socrate sau Platon – de educarea cetățenilor.

Dar fiindcă, spre deosebire de relația tată-fiu, ascultarea față de lege nu e un scop natural, ea poate fi comparată şi cu relația dintre stăpân şi sclav, astfel încât în relația sa cu legea – i.e. cu limitele înăuntrul cărora era liber şi care circumscriau spațiul libertății sale – cetățeanul polisului era „fiu şi sclav” toată viața.

Iată de ce puteau grecii, care nu se supuneau ordinelor cuiva în cadrul polisului, să-i avertizeze pe perşi să nu le subestimeze eficiența în luptă, fiindcă ei se temeau de legea polisului lor la fel de mult ca perşii de regele lor.

Indiferent de interpretarea pe care o dăm concepției greceşti despre lege, pentru greci legea n-a putut servi niciodată la construirea unei punți între două națiuni sau între două comunități politice aparținând aceleiaşi națiuni. Chiar şi în cazul întemeierii unei noi colonii, legea cetății-mamă n-a fost niciodată de ajuns, iar cei ce s-au aventurat să întemeieze un nou polis au avut nevoie de un nou legiuitor, *nomothetēs,* înainte ca noul lor spațiu politic să poată fi recunoscut ca definitiv stabilit. E limpede că în aceste condiții construirea unui imperiu era exclusă – chiar şi după ce războaiele cu perşii au trezit în greci un soi de conştiință națională elenă, conştiința că împărtăşesc aceeaşi limbă şi structură politică. Unificarea Eladei ar fi putut salva națiunea greacă de la pieire, dar în acest caz adevărata natură a grecilor ar fi pierit şi ea.

Poate că cel mai bun mod de a măsura distanța dintre noțiunea de lege ca unic conducător lipsit de constrângeri al polisului şi conceptul roman ar fi să ne amintim că Vergilius i-a descris pe latini, la momentul când Enea ajunge între ei, drept „neam iubitor al dreptății, dar nu prin silire şi lege / Nu, ci din vrerile lui, ținător la bătrânele obiceiuri” *(Eneida*, VII, 203—204{69}). Legea se iveşte în primul rând fiindcă acum trebuie încheiat un tratat între vechii locuitori şi cei nou-veniți. Roma se întemeiază pe acest tratat, iar dacă misiunea Romei este „legi popoarelor lumii să facă” (*Eneida*, IV, 231{70}), asta înseamnă doar a încorpora întregul pământ într-un sistem de tratate, o sarcină pentru care acest popor era calificat ca niciun altul, pentru că propria-i existență istorică se datora unui tratat.

Dacă am vrea să exprimăm acest lucru în categorii moderne, ar trebui spus că pentru romani politica a

început ca politică externă, adică exact cu ceea ce grecii au exclus din politică. Tot aşa, deşi spațiul politic însuşi a putut lua naştere şi dăinui pentru romani numai în orizontul legii, el s-a ivit şi s-a dezvoltat numai când națiuni diferite s-au»» întâlnit una cu cealaltă. Întâlnirea în sine are loc ca război – de altfel, cuvântul latin *populus* însemna la origine „forță a trupelor" (Altheim, II, p. 71) –, dar acest război nu e sfârşitul, ci mai degrabă începutul politicii, sau al unei noi sfere politice apărute din tratate de pace şi alianțe. Iată care este sensul „clemenței" romane atât de renumite în Antichitate – *parcere subiectis,* cruțarea învinşilor –, prin care Roma a organizat primele regiuni şi popoare ale Italiei şi apoi şi posesiunile din afara acesteia. Nici distrugerea Cartaginei nu neagă acest principiu aşa cum a fost el aplicat în lumea politică – adică niciodată distrugere, ci întotdeauna extindere şi încheiere de noi tratate. În cazul Cartaginei n-a fost distrusă o putere militară – putere căreia, după victoria Romei, Scipio i-a oferit condiții favorabile fără precedent, făcându-l pe istoricul modern să se întrebe dacă nu acționa mai degrabă în interesul său decât al Romei (Mommsen, I, p. 663) – şi nicio putere comercială concurentă din Mediterana. Ceea ce a fost distrus a fost, înainte de toate, „o guvernare care nu şi-a ținut niciodată promisiunea şi n-a iertat niciodată" şi care, prin urmare, întruchipa un principiu politic anti-roman, împotriva căruia conducătorii Romei erau neputincioşi şi care ar fi distrus Roma dacă nu l-ar fi distrus ea pe el mai întâi. Acest lucru sau ceva asemănător trebuie să fi avut în minte Cato (urmat aici de istoricii moderni) pentru justificarea distrugerii unei cetăți care, la scara globală a lucrurilor din vremea aceea, rămăsese singurul rival al Romei.

Indiferent de temeinicia acestei justificări, crucial în contextul nostru este că ea nu corespundea gândirii romane şi nu putea rezista printre istoricii romani. Tipic

roman ar fi fost să i se permită cetății duşmane să-şi continue existența ca oponent, aşa cum Scipio cel Bătrân a încercat să facă după victoria asupra lui Hannibal. Tipic roman ar fi fost să-si amintească de soarta strămoşilor Romei şi, precum Scipio Aemilianus, distrugătorul Cartaginei, să plângă lângă ruinele cetății şi, prevestind necazuri, să-l citeze pe Homer: „Are să vie o vreme când Troia cea sfântă pieri-va, / Priam el însuşi şi neamul lui Priam, în suliți vestitul" (*Iliada*, IV, 164 şi urm.; VI, 448 şi urm.{71}). Şi, în sfârşit, tipic pentru romani ar fi fost să privească această victorie, care a distrus o cetate şi a făcut din Roma o putere mondială, ca început al propriului sfârşit al Romei – cum au avut tendința s-o privească toți istoricii romani până la Tacitus. Cu alte cuvinte, tipic pentru romani ar fi fost să recunoască faptul că cel ce se opune existenței Romei, mai ales când se făcea cunoscut într-un asemenea război, trebuia grațiat sau lăsat în viață – nu din compasiune, ci de dragul extinderii Romei, care urma să includă această forță absolut străină într-o nouă alianță. Această intuiție i-a îndemnat pe romani să devină, în ciuda interesului lor imediat, susținători hotărâți ai libertății şi independenței greceşti, chiar şi atunci când o asemenea conduită părea o pură nebunie, dată fiind situația efectivă a cetăților greceşti. N-au făcut-o fiindcă voiau să ispăşească în Grecia păcatele împotriva Cartaginei, ci fiindcă au privit caracterul grecesc drept un pandant autentic al Romei. Pentru romani, era ca şi cum Hector l-ar fi întâlnit din nou pe Ahile şi i-ar fi oferit o alianță îndată după încheierea războiului. Numai că, din păcate, Ahile devenise deja bătrân şi arțăgos.

Ar fi o greşeală să aplicăm aici criterii morale şi să privim totul în termenii unor impulsuri etice amestecate abuziv cu considerente politice. Dintre cetățile cu care Roma a avut de-a face, Cartagina a fost prima înzestrată cu o putere echivalentă şi întruchipând totodată un

principiu opus Romei. Astfel, pentru prima dată, principiul politic al Romei de a încheia tratate şi de a forma alianțe si-a arătat limitele, dovedindu-se a nu fi aplicabil peste tot. Pentru a înțelege asta, trebuie să ținem seama că legile prin care Roma a organizat mai întâi regiunile Italiei şi apoi țările lumii nu erau doar tratate în sensul în care înțelegem noi acest cuvânt, ci se doreau legături de durată – o implicație esențială a alianței. Dintre aceşti aliați ai Romei, dintre aceşti *socii* —aproape toți duşmani cuceriți la un moment dat –, s-a format *societas* romană, care n-are nimic de-a face cu societatea, ci mai degrabă cu o comunitate de cooperare care întreține relațiile dintre parteneri. Ceea ce romanii înşişi căutau nu era dominația romană asupra popoarelor şi pământurilor, un *Imperium Romanum,* peste care, ştim de la Mommsen, au dat din întâmplare şi care le-a fost impus aproape împotriva voinței lor, ci o *societas Romana,* un sistem de alianțe inițiat de Roma şi susceptibil de a fi extins la infinit, în care popoarele şi pământurile erau nu doar legate de Roma prin tratate temporare ce puteau fi reînnoite, ci deveneau, totodată, aliați eterni ai Romei. Eşecul Romei în cazul Cartaginei este că, în acest caz, nu era posibil decât un tratat între egali – un fel de coexistență, pentru a folosi termeni moderni; dar un asemenea tip modern de tratat se afla dincolo de ce puteau gândi romanii.

Acest fapt nu e un accident şi nu trebuie atribuit obtuzității Romei. Ceea ce romanii nu ştiau, ba chiar nu puteau şti, dată fiind experiența de bază care a inspirat existența lor politică de la început şi până la sfârşit, erau tocmai acele caracteristici inerente acțiunii ce-i inspiraseră pe greci să traseze limitele acțiunii prin *nomos* şi să interpreteze legea nu ca pe o legătură şi o relație, ci mai degrabă ca pe un hotar îngrăditor pe care nimeni nu trebuia să-l încalce. Pentru că prin însăşi natura sa creează întotdeauna relații şi legături pe măsură ce trece prin lume, acțiunii îi sunt inerente lipsa

de măsură şi ceea ce Eschil numea „nesaţul”, care poate fi ţinut sub control numai de *nomos,* de lege în sensul grecesc al termenului. Pentru spiritul grec, această lipsă de măsură nu stătea în nemăsura omului care acţionează, sau în *hybris,* ci în faptul că relaţiile ivite din acţiune sunt şi trebuie să fie de felul celor care se extind fără limită. Legându-i pe oamenii de acţiune între ei, fiecare relaţie instituită de acţiune se încheie într-o reţea de legături şi relaţii în care declanşează noi legături, schimbă constelaţia de relaţii existente, şi astfel se întinde tot mai departe, punând în mişcare şi interconectând mult mai multe decât ar fi putut prevedea vreodată cel ce iniţiază mişcarea. Grecii au contracarat această tendinţă spre nelimitare prin *nomos,* limitând acţiunea la ceea ce se petrece între oamenii din polis; iar atunci când inevitabil acţiunea atrăgea polisul în probleme aflate dincolo de el, acestea erau supuse din nou polisului. Aşa devine acţiunea, în gândirea greacă, politică, adică legată de polis, şi deci de cea mai înaltă formă deviată umană în comun. *Nomos* limitează acţiunile»» şi împiedică disiparea lor într-un sistem de relaţii cu neputinţă de prevăzut şi în constantă expansiune, dându-le astfel forma durabilă, transformând-o pe fiecare într-o faptă care în măreţia sa – adică în excelenţa fără pereche – poate fi reamintită şi păstrată. Astfel, *nomos* devine o forţă opusă efemerităţii lucrurilor muritoare, aşa cum a fost trăită ea în chip unic în epoca tragediei, opusă efemerităţii lucrului vorbit şi momentului trecător al faptei împlinite. Preţul plătit de greci pentru puterea dătătoare de formă a acestui *nomos* a fost incapacitatea de a clădi un imperiu; şi, fără îndoială, întreaga Eladă a pierit în final din cauza acestui *nomos* din oraşele-state *ipoleis),* pe care, deşi erau capabili să le înmulţească în chip de colonii, nu le-au putut niciodată uni într-o alianţă permanentă. Dar putem spune cu egală îndreptăţire că romanii au fost şi ei victime ale legii lor, *lex,* care, deşi le

permitea să stabilească legături durabile şi alianțe oriunde se duceau, era în sine nelimitată şi astfel îi forța împotriva voinței lor – de fapt în absența oricărei voințe de putere sau dorințe de dominare – să conducă întregul glob, o dominație care odată realizată nu putea decât să se prăbuşească. Pare aproape în firea lucrurilor faptul că, odată cu căderea Romei, au pierit pentru totdeauna osia unei lumi şi totodată posibilitatea specifică ei de a centra întreaga lume în jurul unei axe. Dar, când ne gândim azi la căderea Atenei, putem lesne presupune că în acest caz ce a pierit pentru totdeauna nu se află centrul unei lumi, ci supremele potențialități umane în această lume.

Prețul plătit de romani pentru abilitatea lor fără precedent de a extinde constant legături durabile şi de a încheia alianțe n-a fost doar crearea unui imperiu care s-a extins dincolo de orice limite, determinând astfel căderea cetății lor şi a Italiei pe care aceasta o conducea. Mai puțin catastrofal din punct de vedere politic, dar nu mai puțin fatal din punct de vedere spiritual a fost prețul plătit prin pierderea imparțialității greceşti şi homerice: înțelesul măreției şi al excelenței nemaiîntâlnite, oriunde ar fi apărut şi în toate formele sale, ca şi voința de a conferi nemurire măreției prin celebrarea el Literatura şi istoriografia romanilor sunt exclusiv romane într-un fel în care literatura şi istoriografia grecilor n-au fost niciodată greceşti, nici măcar în declinul lor. Pentru romani, ele au însemnat întotdeauna consemnarea istoriei cetății lor şi a tot ce era direct legat de ea, respectiv de creşterea şi expansiunea ei de după întemeiere: *ab Urbe condita*; sau au însemnat, ca la Vergilius, povestea înfăptuirilor care au condus la întemeierea cetății, isprăvile şi călătoriile lui Enea: *dum conderet Urbem* (*Eneida,* IX, 5). Într-un anumit sens, s-ar putea spune că grecii, care-şi nimiceau duşmanii, erau din punct de vedere istoric mal drept! față de ei şi ne-au transmis mai multe despre ei

decât au făcut-o romanii prin încheierea de alianțe cu duşmanii lor. Dar, din punct de vedere moral, această judecată e greşită. Pentru că învingătorii romani înțelegeau foarte bine dimensiunile morale ale înfrângerii şi se întrebau, prin glasul inamicilor învinşi, dacă nu cumva erau ei înşişi „cuceritori hoțomani ai lumii a căror poftă de distrugere nu mai găsea pământuri să supună" şi dacă obsesia lor de a stabili alianțe şi a aduce altora legăturile eterne ale legii nu însemna cumva că ei erau „singurul popor între toate care urmărea golul la fel de pasionat ca abundența". Oricum, din perspectiva învinşilor, ceea ce romanii numeau „conducere" putea fi foarte bine sinonim cu prădăciunea, crima şi hoția, iar*pax Romana,* legendara pace romană, doar un nume pentru pustiul pe care-l lăsau în urmă (Tacitus, *Agricola,* 30). Dar, oricât de impresionant ar fi acest comentariu şi altele asemenea în comparație cu istoriografia modernă patriotică şi națională, punctul de vedere opus pe care-l aduc la suprafață nu este decât latura opusă a oricărei victorii privite în termeni umani: latura celor înfrânți ca înfrânți. Ideea că ar putea exista o altă entitate, complet diferită, egală în măreție cu Roma, şi deci demnă de a fi menționată în istorie – o idee cu care Herodot îşi începe istoria războaielor cu perşii –, era complet străină romanilor.

Oricare ar fi limitele Romei în această privință, nu încape îndoială că, de fapt, conceptul de politică internațională – de *politică* în relațiile internaționale – şi deci ideea unei ordini politice dincolo de granițele propriei națiuni sau cetăți sunt numai de origine romană. Politizarea romană a spațiului dintre popoare marchează începutul lumii occidentale – ba chiar a creat pentru prima dată lumea occidentală ca *lume.* Au existat multe civilizații înaintea Romei, câteva extraordinar de bogate şi de mărețe, dar ceea ce se întindea între ele nu era o lume, ci numai un deşert, peste care, dacă totul

mergea bine, se puteau stabili legături asemănătoare firelor fragile sau cărărilor prin câmpuri necultivate. Dacă lucrurile nu mergeau bine însă, deşertul se întindea, prelungindu-se în războaie şi distrugând toate lumile existente. Suntem atât de obişnuiți să înțelegem legea şi dreptatea în termenii celor zece porunci, ca precepte şi interdicții al căror unic scop este să ceară ascultare, încât uităm lesne caracterul spațial al legilor. Toate legile creează la început un spațiu în care sunt valabile, iar acest spațiu este lumea în care ne putem mişca în libertate. Ceea ce se află în afara acestui spațiu este fără de lege, şi mai precis fără de lume; iar în ce priveşte comunitatea umană, e un deşert.

Amenințările cu care se confruntă atât politica noastră internă cât şi cea externă, de la apariția regimurilor totalitare încoace, sunt de aşa natură, încât determină dispariția a ceea ce este cu adevărat politic în aceste politici. Dacă războaiele vor fi din nou războaie de anihilare, atunci natura specific politică a politicii externe practicate începând cu romanii va dispărea, iar relațiile dintre națiuni vor recădea într-o întindere care nu cunoaşte nici lege, nici politică, care distruge o lume şi lasă în urmă un deşert. Căci ceea ce este distrus într-un război de anihilare e mult mai mult decât o lume a duşmanilor înfrânți; e înainte de toate ceea»» ce se află între, spațiul care se întinde între părțile beligerante şi popoarele lor, teritoriul care, luat ca un întreg, alcătuieşte lumea pe pământ. Am spus mai devreme că ceea ce este distrus de mâna omului poate fi produs din nou de aceeaşi mână, dar afirmația nu se aplică acestei lumi aflate între oameni, a cărei creație nu se datorează producerii, ci acțiunii umane. Căci lumea de relații care ia naştere din acțiune – activitatea politică esențială a omului – este mult mai greu de distrus decât lumea obiectelor făcute de mâna omului, în care constructorul sau fabricantul rămâne singurul stăpân. Odată ce această lume de relații e distrusă însă, legile acțiunii

politice, ale cărei procese pot fi inversate doar cu mare dificultate, sunt înlocuite de o lege a deşertului care, asemeni unui pustiu între oameni, dezlănțuie procese devastatoare ce poartă în ele aceeaşi lipsă de măsură inerentă acelor acțiuni umane libere care instituie relații. Cunoaştem asemenea procese devastatoare în istorie, şi nu există aproape niciun exemplu în care ele să fi putut fi oprite înainte de a împinge la pierzanie o întreagă lume, cu toată bogăția sa de relații.

Mai are încă politica vreun sens?

Vremea războaielor şi a revoluțiilor, pe care Lenin a prezis-o pentru acest secol şi în care trăim de fapt, a făcut, la o scară fără precedent, ca ceea ce se întâmplă în politică să fie un factor de bază în soarta tuturor oamenilor. Dar, pretutindeni acolo unde s-a desfăşurat cu toată forța şi pretutindeni acolo unde ființele umane au fost târâte în vâltoarea evenimentelor, soarta aceasta a adus cu sine dezastrul. Şi pentru dezastrul pe care politica l-a adus oamenilor sau pentru dezastrul şi mai mare cu care amenință acum întreaga omenire nu există nicio consolare. Războaiele din secolul XX nu sunt „furtuni de oțel" (Jünger) care curăță atmosfera politică, nici „o continuare a politicii prin alte mijloace" (Clausewitz); sunt catastrofe monstruoase care pot transforma lumea într-un deşert şi pământul în materie fără viață. Pe de altă parte, ceea ce au demonstrat cu claritate revoluțiile – dacă le privim, împreună cu Marx, ca pe „locomotive ale istoriei" *(Luptele de clasă din Franța, 1848—1850)* – este că trenul istoriei se năpusteşte evident în prăpastie, iar revoluțiile, departe de a fi capabile să prevină dezastrul, nu fac decât să accelereze înspăimântător viteza cu care acesta se petrece.

Războaiele şi revoluțiile, nu funcționarea guvernelor parlamentare şi a maşinăriilor democratice ale

partidelor au modelat experiențele politice de bază ale secolului XX. A le ignora înseamnă a nu trăi în lumea în care trăim de fapt. Date fiind evenimentele, date fiind realitățile dure pe care le-au abătut asupra lumii noastre şi la care suntem martori zi de zi, acei oameni care-şi asumă, de bine, de rău, sarcina guvernării şi orânduiesc treburile omeneşti în perioada dintre două catastrofe sunt aidoma călărețului care a traversat Lacul Konstanz: într-adevăr, poate că numai cine, indiferent de motiv, nu prea e în temă cu experiențele politice de bază ale timpului nostru e capabil să poarte povara riscurilor despre care ştie cam tot atât cât ştia călărețul despre starea lacului înghețat de sub copitele calului său.{72}

Războaiele şi revoluțiile au în comun faptul că stau sub semnul forței brute. Dacă ele sunt evenimentele politice de bază ale timpului nostru, înseamnă că, în esență, ne mişcăm într-un câmp al experienței violente care ne îndeamnă să echivalăm acțiunea politică cu violența. Echivalare care se poate dovedi fatală, căci în actualele condiții singura consecință posibilă este ca acțiunea politică să devină lipsită de sens, ceea ce n-ar trebui să ne mire dat fiind rolul imens pe care violența l-a jucat în istoria tuturor popoarelor lumii. E ca şi cum, în orizontul experienței noastre, singurul lucru care contează e suma totală a experiențelor pe care oamenii le-au avut cu politica.

Una dintre cele mai vizibile caracteristici ale acțiunii violente este faptul că necesită mijloace materiale şi că trebuie să introducă în relațiile umane instrumentele făcute să constrângă şi să ucidă. Aceste instrumente sunt arsenalul mijloacelor de forță, gândite, ca toate mijloacele, să atingă un scop. În cazul apărării, scopul poate fi autoconservarea; în cazul atacului, poate fi cucerirea sau dominația. În cazul revoluției, scopul poate fi distrugerea sau chiar restaurarea unei entități politice vechi sau construcția uneia noi. Aceste scopuri

nu sunt acelaşi lucru cu ţelurile, care reprezintă întotdeauna ceea ce urmăreşte acţiunea politică; ţelurile politicii nu sunt niciodată altceva decât orientările şi directivele după care ne ghidăm şi care, ca atare, nu sunt dăltuite în piatră; realizările lor concrete se schimbă constant, pentru că avem de-a face mereu cu alţi oameni, care au şi ei ţelurile lor. Numai când forţa brută, împreună cu arsenalul său de mijloace, e introdusă în spaţiul dintre oameni – unde până în acel moment între ei n-a trecut decât vorbirea, lipsită de mijloace tangibile – ţelurile politicii devin scopuri, definite la fel de ferm ca modelul după care e produs orice obiect fizic; şi, ca şi acesta, ele determină alegerea mijloacelor, le justifică şi chiar le consacră. Faptul că o acţiune politică ce nu stă sub semnul forţei brute nu-şi atinge ţelurile – şi nu le atinge niciodată în realitate – nu face respectiva acţiune politică fără rost sau fără sens. Ea nu poate fi fără rost, pentru că n-a urmărit niciodată un „rost", adică un scop, ci a fost doar îndreptată către ţeluri, cu mai mult sau mai puţin succes; şi nu e lipsită de sens, pentru că în cadrul schimbului pe care-l presupune vorbirea – între indivizi şi popoare, între state şi naţiuni este mai întâi creat şi apoi întreţinut tocmai acel spaţiu în care se desfăşoară tot restul. Ceea ce în limbaj politic se numeşte „întreruperea relaţiilor" înseamnă abandonarea acelui spaţiu intermediar cu a cărui distrugere începe orice acţiune violentă, înainte de a trece la anihilarea celor ce trăiesc în afara lui.

În politică trebuie, prin urmare, să diferenţiem între scopuri, ţeluri şi sens. Sensul unui lucru, opus scopului acestuia, este întotdeauna conţinut în lucrul însuşi, iar sensul unei activităţi poate exista doar atâta timp cât se desfăşoară activitatea. Acest lucru e valabil pentru toate activităţile şi pentru toate acţiunile, indiferent dacă urmăresc sau nu un scop. Cu scopurile se întâmplă exact pe dos: un scop nu începe să devină realitate până când activitatea care-l produce nu s-a încheiat – la fel

cum existența oricărui obiect produs începe în momentul în care producătorul său i-a pus tuşa finală. Țelurile după care ne orientăm determină standardele după care trebuie judecat tot ce e făcut; ele trec dincolo sau transcend ceea ce e făcut, tot aşa cum fiecare etalon transcende ceea ce măsoară. Țelurile acțiunii au în comun cu scopurile faptul că se află în afara acțiunii şi există independent de acțiunea efectuată, oricare ar fi ea; au în comun cu sensul faptul că sunt mult mai puțin tangibile decât scopurile, deşi, spre deosebire de sens, pot continua să existe şi după încheierea acțiunii. Dacă ar fi adevărat că acțiunea politică urmăreşte scopuri şi trebuie judecată potrivit eficienței sale, ar urma că politica se ocupă de lucruri care nu sunt ca atare politice, ci superioare ei, la fel cum toate scopurile trebuie să fie superioare mijloacelor prin care sunt îndeplinite. Ar urma de asemenea că acțiunea politică va înceta când scopul său va fi atins şi că politica în general – dacă nu reprezintă nimic altceva decât mijloacele potrivite, i.e. eficiente, pentru a atinge scopuri nonpolitice, care sunt singura sa *raison d'être* – va dispărea la un moment dat cu desăvârşire din istoria umană. Şi, în final, în contextul acțiunii eficiente, în care nimic nu contează cu excepția atingerii scopurilor propuse şi fixate, forța brută va juca întotdeauna un rol major.

Alături de aceste trei elemente ale oricărei acțiuni politice – scopul pe care-l urmăreşte, țelul pe care-l are în vedere şi după care se orientează şi sensul care se dezvăluie pe parcursul acțiunii – există un al patrulea element, care, deşi nu e niciodată cauza directă a acțiunii, este totuşi ceea ce o pune mai întâi în mişcare. Urmându-l pe Montesquieu în discutarea formelor de guvernare din *Spiritul legilor,* aş vrea să numesc acest element „principiul acțiunii"; în termeni psihologici, s-ar putea spune că acesta reprezintă convingerea fundamentală împărtăşită de un grup de oameni. Există

nenumărate asemenea convingeri fundamentale care au jucat un rol în cursul acțiunilor politice şi care ne-au parvenit din istorie, deşi Montesquieu cunoaşte numai trei: onoarea în monarhii, virtutea în republici şi frica sub tiranie. La aceste principii putem adăuga lesne faima, aşa cum o cunoaştem din lumea homerică; sau libertatea, aşa cum o găsim în Atena perioadei clasice; sau dreptatea; sau chiar egalitatea, dacă prin ea înțelegem credința în valoarea înnăscută a fiecărei ființe umane. Importanța extraordinară a acestor principii e dată nu doar de faptul că i-au împins pentru prima dată pe oameni la acțiune, ci că sunt totodată izvorul ce le alimentează constant acțiunile. Pentru a evita neînțelegerile, trebuie să ne ocupăm mai întâi de o dificultate, care nu este doar aceea că principiile care inspiră acțiune variază după diferitele forme de guvernare din diferitele perioade istorice. Ceea ce într-o perioadă era principiu al acțiunii poate deveni în alta țel după care se orientează acțiunea sau chiar scop pe care-l urmăreşte. Faima nemuritoare, de pildă, a fost principiul de acțiune numai în lumea homerică, dar a rămas de-a lungul Antichității unul dintre țelurile după care oamenii se orientau şi îşi judecau acțiunile. Pentru a da un alt exemplu, libertatea poate fi un principiu, ca în polisul atenian, dar poate fi şi un etalon după care cei ce trăiesc într-o monarhie măsoară dacă regele n-a depăşit cumva limitele puterii sale, iar în timpul unei revoluții poate lesne deveni un scop pe care revoluționarii cred că-l pot urmări direct.

Atunci când, în lumina pericolului la care evenimentele politice au expus umanitatea, ne întrebăm dacă politica mai are încă vreun sens, punem totodată – într-un mod vag şi fără a ține seama de diversele lor sensuri posibile – o serie întreagă de întrebări foarte diferite. Cea care se leagă de problema de la care am pornit este: Are de fapt politica vreun scop, vreo finalitate? Ceea ce înseamnă: Sunt scopurile pe care le

poate urmări acțiunea politică demne de mijloacele care, în anumite condiții, trebuie utilizate pentru a le atinge? În al doilea rând: Există în interiorul spațiului politic țeluri în care să ne putem încrede şi după care să ne orientăm? Şi, dacă ele există, nu sunt criteriile lor complet ineficiente şi în consecință utopice? Nu încetează oare orice inițiativă politică, odată pusă în mişcare, să-şi mai bată capul cu țeluri şi criterii, urmându-şi în schimb cursul inerent, care nu poate fi oprit de nimic din afara sa? În al treilea rând: Nu e oare tipic pentru acțiunea politică, cel puțin în vremea noastră, să fie lipsită de orice principii şi, în loc să se ivească din multiplele izvoare posibile aflate în comunitatea umană şi să se alimenteze din acele adâncimi, să se agațe oportunist de suprafața evenimentelor zilnice, lăsându-se aruncată de ici colo, astfel încât ceea ce e la modă azi contrazice direct întotdeauna ce s-a petrecut ieri? Nu devine astfel oare acțiunea absurdă şi nu îngroapă ea tocmai acele principii şi izvoare care au pus-o poate cândva în mişcare?

Acestea sunt întrebările care se prezintă inevitabil oricui începe să reflecteze asupra politicii în vremea noastră. Dar, în forma în care se prezintă, acestor întrebări nu li se poate da răspuns; ele sunt într-o anumită măsură întrebări retorice sau, mai bine zis, exclamative, care rămân în mod necesar prinse în câmpul experienței din care au provenit, câmp definit şi conturat de categoriile şi concepțiile privitoare la forța brută. Este în natura scopurilor să justifice mijloacele necesare pentru atingerea lor. Dar ce scopuri pot justifica mijloace care, în anumite circumstanțe, ar putea distruge umanitatea şi viața organică pe pământ? Este în natura țelurilor să limiteze atât scopurile, cât şi mijloacele, apărând astfel acțiunea de primejdia lipsei de măsură ce-i este întotdeauna inerentă. Dar, dacă aşa stau lucrurile, atunci țelurile au eşuat deja, odată ce

devine limpede că o acțiune îndreptată spre un scop dat a devenit fără rost. Altminteri, n-am fi ajuns să punem la dispoziția acțiunii politice mijloacele de forță aflate azi la îndemâna marilor puteri, iar în viitorul nu foarte îndepărtat, probabil, în mâna tuturor statelor suverane.

Poate nicăieri nu se vede mai clar cât de îngust e orizontul de experiență lăsat deschis pentru politică (în comparație cu experiențele secolului nostru) ca în faptul că suntem pregătiți să punem la îndoială automat sensul politicii din clipa în care suntem convinşi că acțiunea n-are nici scop, nici țel. Întrebarea referitoare la principiile acțiunii nu ne mai inspiră gândirea despre politică, cel puțin de când întrebarea privind felul organizării politice şi forma de guvernare care ar reprezenta cel mai bine viața în comun a oamenilor a rămas fără răspuns – adică din timpul

Revoluției Americane de la sfârşitul secolului al XVIII-lea, din deceniile de discuții aprinse despre posibilele avantaje şi dezavantaje ale monarhiei, aristocrației şi democrației şi/sau despre o organizare politică ce-ar putea amesteca elemente monarhice, aristocratice şi democratice într-o republică. Într-adevăr, întrebarea privitoare la sensul politicii – adică la acele elemente stabile, demne de a fi amintite, care se dezvăluie numai în traiul laolaltă şi în acțiunea politică în comun – abia dacă a mai fost pusă cu adevărat din Antichitatea clasică. Întrebarea noastră priveşte sensul acțiunii politice, dar ceea ce vizăm sunt țelurile şi scopurile, şi le numim pe acestea sens doar pentru că nu mai credem că politica are literalmente vreun sens. Datorită lipsei noastre de experiență, tindem să combinăm variatele elemente posibile ale acțiunii şi să declarăm că distincții precum cea dintre scopuri şi țeluri sau dintre principiu şi sens nu folosesc decât la despicarea firului în patru.

Bineînțeles că refuzul nostru de a face asemenea distincții nu împiedică diferențele autentice efective să se facă simțite în lumea reală; el ne împiedică doar să

înțelegem în chip adecvat ce se petrece de fapt. Țelurile, scopurile şi sensul acțiunilor au atât de puține în comun, încât în cursul unei singure acțiuni pot ajunge într-un asemenea dezacord, încât agenții se împotmolesc în cele mai grave conflicte, iar istoricii care vin după ei şi a căror sarcină este să relateze corect ce s-a întâmplat de fapt ajung să poarte dezbateri nesfârşite despre diferite interpretări. Astfel, singurul sens pe care o acțiune ce foloseşte forța brută îl poate dezvălui şi face vizibil în lume este imensa putere a constrângerii în raporturile umane – independent de scopurile pe care forța e menită să le atingă. Chiar şi atunci când scopul este libertatea, sensul conținut într-o asemenea acțiune e constrângerea prin violență. Din acest conflict foarte real izvorăsc acele întorsături paradoxale de frază, caracteristice revoluțiilor şi familiare nouă, potrivit cărora trebuie să-i forțăm pe oameni să fie liberi sau, cum a propus Robespierre, să înlocuim despotismul regilor cu tirania libertății. De fapt, singurul lucru care poate rezolva sau cel puțin atenua conflictul sângeros dintre sens şi scopuri – un conflict inerent deopotrivă războaielor şi revoluțiilor – este un țel. Pentru că țelul oricărei forțe este pacea – țelul, şi nu scopul, căci după țel trebuie să judecăm utilizările individuale ale forței, aplicând afirmația lui Kant (din *Pacea perpetuă*) că în război n-ar trebui permis nimic care să facă cu neputință o pace ulterioară. Țelul nu este conținut în acțiunea însăşi, dar, spre deosebire de scopuri, nu stă nici în viitor. Dacă poate fi atins în vreun fel, trebuie să rămână mereu prezent, mai ales în momentele în care nu e încă atins. În cazul războiului, funcția telului este evident aceea de a constrânge forța; prin asta însă, țelul ajunge în conflict cu scopurile pentru care au fost mobilizate mijloacele de forță, de vreme ce aceste scopuri ar putea fi atinse mai rapid şi mai bine dacă mijloacele ar fi avut cale liberă sau, altfel spus, ar fi fost organizate în

conformitate cu scopurile. Sursa conflictului între țeluri şi scopuri stă în faptul că ține de natura scopurilor să coboare tot ce se află în slujba lor la rangul de simple mijloace şi să respingă ca nefolositor tot ce nu le este util. Dar, cum în acțiunea violentă totul se face în termenii categoriei scopuri/mijloace, o acțiune care nu recunoaşte țelul păcii – şi războaiele declanşate de regimurile totalitare înlocuiesc țelul păcii fie cu telul cuceririi lumii, fie cu telul dominării lumii – se va dovedi neîndoielnic întotdeauna superioară pe câmpul de luptă al forței brute.

Pentru că cea mai mare parte a experienței noastre cu politica a fost obținută pe câmpul de luptă al forței brute, e firesc să înțelegem acțiunea politică în termenii constrângerii şi ai faptului de a fi constrâns, ai conducerii şi ai faptului de a fi condus, căci în aceste categorii se dezvăluie adevăratul sens al oricărei violente. Suntem înclinați să privim pacea – care, ca țel, e menită să pună forța la locul ei şi să-i limiteze elanul distructiv – drept ceva venit de dincolo de spațiul politicii pentru a ține politica în frâu; la fel cum suntem înclinați să întâmpinăm perioadele de pace, care chiar şi în secolul nostru s-au strecurat între catastrofe, drept acele intervale de cinci sau zece ani în care politica ne lasă să ne tragem sufletul. Când a conceput termenul de „primat al politicii externe", poate că Ranke n-a avut în minte decât faptul că pentru omul de stat granițele sigure şi relațiile între națiuni trebuie să conteze mai mult decât alte preocupări, de vreme ce simpla existență a fiecărui stat sau a fiecărei națiuni depinde de ele. A fost nevoie de Războiul Rece, sau cel puțin aşa suntem înclinați să credem, ca să învățăm ce înseamnă cu adevărat primatul politicii externe. Dacă singura preocupare importantă a politicii este, de fapt, politica externă, sau pericolul care pândeşte întotdeauna în relațiile dintre națiuni, asta înseamnă doar că afirmația lui Clausewitz potrivit căreia războiul este o continuare

a politicii prin alte mijloace a fost răsturnată: politica nu e nimic altceva decât o continuare a războiului, în cadrul căreia mijloacele forței sunt periodic înlocuite cu cele ale vicleniei. Şi cine ar putea nega că înseşi condițiile cursei înarmării, în care trăim şi trebuie să trăim, sugerează cel puțin că afirmația kantiană potrivit căreia în război n-ar trebui să se întâmple nimic care să facă cu neputință o pace ulterioară a fost şi ea răsturnată? Trăim într-o pace în care nimic din tot ce ar face încă cu putință un viitor război nu trebuie lăsat nefăcut.

Epilog

Creşterea modernă a întinderii lipsite-de-lume, vestejirea a tot ce se află *între* noi, poate fi descrisă şi ca o extindere a deşertului. Faptul că trăim şi ne mişcăm într-o lume-deşert a fost recunoscut întâia oară de Nietzsche, şi tot el a făcut prima greşeală decisivă în diagnosticarea ei. Aproape la fel ca toți cei ce i-au urmat, credea şi el că deşertul se află în noi, vădindu-se astfel a fi nu doar unul dintre primii lui locuitori, ci şi victima celei mai teribile iluzii provocate de el. Psihologia modernă este o psihologie a deşertului: când pierdem facultatea de a judeca – de a suferi şi condamna – începem să credem că ceva e în neregulă cu noi dacă nu putem trăi în condițiile vieții de deşert. În măsura în care încearcă să ne „ajute", psihologia ne ajută să ne „adaptăm" la aceste condiții, luându-ne unica speranță, anume că noi, cei care nu aparținem deşertului, deşi locuim în el, suntem capabili să-l transformăm într-o lume umană. Psihologia răstoarnă totul: tocmai pentru că suferim în condițiile deşertului suntem încă umani şi neatinşi; pericolul este de a deveni adevărați locuitori ai desertului şi a ne simți acasă în el.

Pericolul şi mai mare este că în deşert sunt furtuni de nisip, că nu domneşte întotdeauna o linişte de cimitir – unde, la urma urmei, totul e cu putință –, că mişcarea se poate stârni aici de la sine. Aceste furtuni sunt mişcările totalitare, iar caracteristica lor principală este

aceea că sunt extrem de bine adaptate la condițiile deşertului. De fapt, ele nu țin seama de nimic altceva, părând să fie deci cea mai potrivită formă politică a vieții în deşert. Atât psihologia, disciplina adaptării vieții umane la condițiile deşertului, cât şi mişcările totalitare, furtunile de nisip în care acțiunea falsă sau pseudo-acțiunea izbucnesc dintr-odată din tăcerea de mormânt, prezintă un pericol iminent pentru cele două facultăți umane care, cu răbdare, ne permit să transformăm deşertul mai degrabă decât să ne transformăm noi înşine: facultățile conjugate ale pătimirii şi acțiunii. E adevărat că atunci când suntem prinşi în mişcările totalitare sau în adaptările psihologiei moderne suferim mai puțin; ne pierdem facultatea de a suferi şi, odată cu ea, virtutea de a îndura. Numai cei ce pot îndura patimile vieții în condițiile deşertului pot aduna în ei curajul care ne îndeamnă la acțiune, ne îndeamnă să devenim ființe active.

Mai mult, furtunile de nisip amenință chiar acele oaze din deşert fără de care nimeni n-ar putea dăinui, în timp ce psihologia încearcă numai să ne obişnuiască cu viața în desert ca să nu mai simțim nevoia lor. Acele oaze sunt domeniile vieții care există independent, sau în mare măsură independent, de condițiile politice. Fiindcă ce a funcționat prost e politica, existența noastră plurală, şi nu ce putem face sau crea întrucât existăm la singular: în izolarea artistului, în singurătatea filosofului, în relația mută dintre ființele umane, aşa cum există ea în dragoste şi câteodată în prietenie – când o inimă întinde punți către alta, ca în prietenie, sau când în spațiul intermediar lumea se aprinde, ca în dragoste. Dacă aceste oaze n-ar rămâne intacte, n-am mai putea să respirăm, iar cercetătorii din ştiințele politice ar trebui să ştie asta. Dacă cei sortiți să-si petreacă viața în deşert, încercând să facă una sau alta, mereu îngrijorați de condițiile acestei vieți, nu ştiu cum să folosească oazele, vor deveni locuitori ai deşertului

chiar şi fără ajutorul psihologiei. Cu alte cuvinte, oazele, care nu sunt locuri de „relaxare”, ci izvoare dătătoare de viață care ne permit să trăim în deşert fără a ne împăca cu el, vor seca.

Pericolul opus e încă şi mai familiar. Numele său comun este *evazionism:* a evada din lumea deşertului, din politică în… ce-o fi reprezintă o formă de a distruge oazele mai puțin periculoasă şi mai subtilă decât furtunile de nisip care le amenință existenta oarecum din afară. Încercând să scăpăm, ducem nisipul deşertului în oaze – la fel cum Kierkegaard, încercând să scape de îndoială, a dus-o cu el în religie când a făcut saltul la credință. Incapacitatea de a îndura, eşecul de a recunoaşte şi suporta îndoiala ca o condiție fundamentală a vieții moderne strecoară îndoiala în singurul spațiu unde n-ar trebui să pătrundă: în spațiul religios, spațiul credinței. E doar un exemplu menit să arate ce facem când încercăm să scăpăm de deşert. Fiindcă distrugem oazele dătătoare de viață atunci când mergem în ele cu scopul de a evada, pare uneori că totul conspiră să generalizeze condițiile deşertului.

Dar şi asta e o iluzie. În ultimă analiză, lumea umană e întotdeauna produsul unui *amor mundi* al omului, un artificiu uman a cărui nemurire potențială e întotdeauna expusă morții celor ce-l construiesc şi naşterii celor ce vin să-l locuiască. Spusele lui Hamlet rămân veşnic valabile: „Vremea / E scoasă din țâțâni. Ah, ce blestem / Că eu m-am fost născut ca s-o întrem!”{73} În acest sens, în nevoia ei de făptuitori, pentru a putea fi din nou întemeiată, lumea e întotdeauna un deşert. Totuşi, din condiția lipsei-de-lume (*worldlessness*) apărută pentru prima dată în epoca modernă, ce n-ar trebui confundată cu acel tip special de mundaneitate (*worldliness*) creştină, s-a născut întrebarea lui Leibniz, Schelling şi Heidegger: De ce există ceva, şi nu, mai degrabă, nimic? Iar din condiția specifică a lumii noastre contemporane, care ne amenință nu doar cu „nimicul” *(no-thingness),* ci

şi cu „nimeni-ul” (*no-bodyness*), poate apărea întrebarea: De ce există cineva, şi nu, mai degrabă, nimeni? Aceste întrebări pot părea nihiliste, dar nu sunt. Dimpotrivă, sunt întrebări anti-nihiliste, puse în situația obiectivă a nihilismului în care „nimicul” şi „nimeni-ul” amenință să distrugă lumea.{74}

{1} Sursele primei jumătăți a prezentului volum includ „Karl Marx and the Tradition of Western Political Thought", șase conferințe în două serii susținute la Universitatea Princeton şi la Institute of Advanced Studies în 1953, un discurs la un post de radio german, „Von Hegel zu Marx" transmis în 1953; „Philosophy and Politics: The Problem of Action and Thought alter the French Revolution", trei conferințe susținute la Universitatea din Notre Dame în 1954 şi câteva note din aceeaşi perioadă, din *Denktagesbuch 1950 bis 1973,* două volume, ed. U. Ludz şi I. Nordmann (Piper Verlag, München, 2002).

{2} A doua carte se dorea complementul celebrei lucrări a lui Jaspers *Einführung in die Philosophie* (1950), care îşi conducea cititorii *către* experiența comunicării gândirii filozofice, o problemă care nu se găsea între prioritățile filozofilor moderni, cu excepția lui Kant.

{3} Al cărei început politic datează pentru Arendt de la „primele explozii atomice", *Condiția umană,* Editura Idea Design & Print şi Casa Cărții de Ştiință, Cluj-Napoca, 2002, trad. rom. de Claudiu Vereş şi Gabriel Chindea, p. 6.

{4} Această problemă este discutată pe larg în „Some Questions of Moral Philosophy" în H. Arendt, *Responsibility and Judgment,* ed. J. Kohn, Schocken Books, New York, 2003, pp. 49—146.

{5} Situația actuală se referă evident la Războiul Rece. Este interesant de notat că exact cu 300 de ani înainte, în 1651, a apărut, tot în vremuri politice dificile, o altă capodoperă neconvențională şi controversată, *Leviathan* a lui Thomas Hobbes. (Propunerea lui Arendt face parte dintre hârtiile sale aflate la Biblioteca Congresului.).

{6} Acest capitol „Ideologie şi teroare. O nouă formă de guvernare" a fost scris în 1953 şi la un moment dat Arendt s-a gândit să-l folosească în cartea sa despre marxism (vezi scrisoarea sa către H.A. Moe de la Fundația Guggenheim, datată 29.01.1953, Biblioteca Congresului). Ediția Schocken Books din 2004 a *Originilor,* care este cea mai completă şi lizibilă dintre toate edițiile existente, include „Remarcile finale" ale lui Arendt, precum şi ultimul capitol. Citatul care urmează poate fi găsit la p. 460.

{7} H. Arendt, *Essays in Understanding, 1930—1954,* ed. J. Kohn, Schocken Books, New York, 2005, pp. 310, 404.

{8} Hannah Arendt & Martin Heidegger, *Scrisori 1925—1975,* Humanitas, Bucureşti, 2007, trad. rom. de Catrinel Pleşu şi Cătălin Cioabă, p. 167.

{9} Hannah Arendt & Karl Jaspers, *Correspondance 1926—1969,* ed.

L. Köhler şi H. Saner, trad. R. şi R. Kimber, Harcourt Jovanovich, New York, 1992, p. 160, p. 216.

{10} H. Arendt, *Was ist Politik?,* ed. Ursula Ludz, Piper Verlag, München, 1993, pp. 9—133.

{11} *Cf. ibidem,* pp. 197—201.

{12} *Essays in Understanding. 1930—1954,* ed. cit., p. 8.

{13} Margaret Canovan a reuşit să facă asta în *Hantiah Arendt: A Reinterprétation of her Political Thought,* Cambridge University Press, Cambridge, 1992.

{14} *Essays in Und.erstanding 1930—1954*, ed. cit., p. 168, p. 354. *Cf.* „The Conquest of Space and the Stature of Man", în H. Arendt, *Between Post and Future,* Viking Press, New York, 1968, pp. 270—277.

{15} Citez din schițele lui Arendt pentru seminar, aflate la Biblioteca Congresului, precum şi din propriile mele note.

{16} Arendt, *The Life of the Mind,* vol. I: *Thinking,* Harcourt Brace Jovanovich, New York, 1978, p. 87.

{17} Cu greu am putea să nu suspectăm că Arendt a văzut o distrugere similară a pluralității interioare într-un filozof mai apropiat ei decât Platon, Martin Heidegger.

{18} Hannah Arendt, *Condiția umană,* ed. cit., p. 11.

{19} Nimeni n-a apreciat mai mult decât Arendt ironia nesfârşită din dialogurile socratice ale lui Platon, în special din *Euthyphron.* Dată fiind această ironie, poate că voi fi iertat pentru faptul că gândesc *to hosion* ca „respect" şi „receptivitate" mai degrabă decât ca „pietate", fie şi numai pentru că discuțiile lui Socrate privitoare la zei dacă cineva e pios fiindcă îl iubesc zeii sau zeii îl iubesc fiindcă este pios, precum şi ce anume datorează zeilor oamenii pioşi sunt toate aporetice.

{20} Merită citată întreaga propoziție din prefața lui Hegel la *Filozofia dreptului*, în care apare această imagine celebră: *„Wenn die Philosophie ihr Grau in Grau malt, dann ist eine Gestalt des Lebens alt geworden, und mit Grau in Grau lässt sie sich nicht verjüngen, sondern nur erkennen; die Eule der Minerva beginnt erst mit der einbrechenden Dämmerung ihren Flug."* [„Când filozofia îşi pictează cenuşiul ei pe cenuşiu, atunci o formă a vieții a îmbătrânit, şi cu cenuşiu pe cenuşiu ea nu poate fi întinerită, ci numai cunoscută; bufnița Minervei nu-şi începe zborul decât în căderea serii." (*Principiile filozofiei dreptului,* trad rom. de Virgil Bogdan şi Constantin Floru, Editura Academiei, Bucureşti, 1969, p. 20.)] (*N.ed*).

{21} *Etica nicomahică,* 1140 a25-30; 1141 b4-8; trad. rom. de Stella

Petecel, Editura IRI, Bucureşti, 1998, pp. 131—132.

{22} Tucidide, *Istorii,* 2.40.1.

{23} *Legile,* 716c.

{24} Pentru o dezvoltare a acestui subiect, a se vedea *Condiția umană,* ed. cit., pp. 186—187 şi n. 66. *(N.ed.)*

{25} *Retorica,* 1354 a1.

{26} *Phaidros,* 260 a.

{27} *Etica nicomahică,* 1133 a 14.

{28} *Etica nicomahică,* 1155 a5, ed. cit., p. 165.

{29} *Etica nicomahică,* 1155 a20—30.

{30} *Gorgias,* 482 c; trad. rom. de Cezar Papacostea, revizuită de Constantin Noica, în Platon, *Opere complete I,* Humanitas, Bucureşti, 2001 p. 431.

{31} *Etica nicomahică,* 1166 alO-15; 1170 b5-10.

{32} *Etica nicomahică,* 1176 a17, ed. cit., p. 216.

{33} Aristotel, *Metafizica,* 980 a22—25.

{34} 155 d; trad. rom. de Marian Ciucă, în Platon, *Opere VI,* Editura Ştiințifică şi Enciclopedică, Bucureşti, 1989.

{35} 341 c; trad. rom. de Cezar Papacostea, în Platon, *Dialoguri,* Editura pentru Literatură Universală, Bucureşti, 1968.

{36} *Etica nicomahică,* 1142 a25.

{37} O variantă uşor diferită a acestui eseu a fost publicată sub titlul „Philosophy and Politics" în *Social Research,* vol. 57, nr. 1, primăvara 1990. (*N.ed.*).

{38} Aristotel, *Politica,* trad. rom. de Raluca Grigoriu, Paideia, Bucureşti, 2001, p. 190. (*N.t.).*

{39} Vergilius, *Eneida,* trad. rom. de G. Coşbuc, Univers, Bucureşti, 1980, p. 31. (*N.t.*.).

{40} *Cf.* Hannah Arendt, „Prologue", *Responsibility and Judgment,* ed. cit., pp. 12—14, unde „persoană" derivă din *per-sonare,* o voce „răsunând printr-o" mască publică. Aici „persoane" este folosit în sens roman pentru a se referi la purtătorii de drepturi şi datorii civile.

{41} *Genealogia moralei*, II, 1—2, *cf.* Hannah Arendt, *Condiția umană*, ed. cit., p. 202, n. 85.

{42} Arendt este desigur conştientă, aşa cum arată limpede în altă parte chiar în aceste manuscrise, că faima lui Montesquieu „se datorează, în mod sigur, descoperirii celor trei ramuri ale guvernării, legislativă, executivă şi judiciară, adică marii descoperiri că puterea *nu* este indivizibilă [şi că] este complet separată de toate conotațiile

de violență". Aspectul esențial este totuşi că „cele trei ramuri ale guvernării reprezintă pentru Montesquieu cele trei activități politice importante ale omului: facerea legilor, executarea deciziilor şi judecățile care le însoțesc pe acestea două". Originile puterii „stau în capacitatea multiplă a oamenilor de a acționa, iar aceste acțiuni nu se încheie atâta vreme cât corpul politic este încă viu". *(N.ed.).*

{43} *Denktagebuch,* aprilie 1951.

{44} *Denktagebuch,* septembrie 1951.

{45} Goethe, *Faust,* trad. rom. de Ştefan Augustin Doinaş, Univers, Bucureşti, 1982.

{46} *De officiis,* I, XLIV; Cicero, *Despre îndatoriri,* trad. rom. de David Popescu, Editura Ştiințifică, Bucureşti, 1957.

{47} *De officiis,* I, XLIV, *cf. ibidem,* XLIII, ed. cit., p. 110.

{48} *Capital,* Modern Library, New York, 1959, p. 824 [Karl Marx, *Capitalul,* vol. 1, ed. a IV-a, Editura Politică, Bucureşti, 1960, p. 848 (*N.t.*)].

{49} Trad. rom. în V.I. Lenin, *Opere alese,* Editura Politică, 1970, p. 329. *(N.t.).*

{50} Trad. rom. în Karl Marx, Friedrich Engels, *Opere*, vol. 19, Editura Politică, 1964, p. 8. (*N.t.).*

{51} Trad. rom. de Elena Popescu, în Platon, *Opere VI,* Editura Ştiințifică şi Enciclopedică, Bucureşti, 1989, p. 463. *(N.t.).*

{52} *Denktagebuch,* august 1950.

{53} *Isēgoria* şi *isologia* se referă explicit la egalitatea libertății de vorbire.

{54} Literal, dragoste de viață, cu conotația de inimă slabă. *(N.ed).*

{55} În greacă, *idios* înseamnă privat, al fiecăruia, straniu. *(N.ed.).*

{56} Aşa cum regele Charles I al Angliei s-a exprimat înainte de a fi decapitat. (*N.ed.).*

{57} Când Arendt scria acest text, amenințarea războiului dintre Statele Unite şi Uniunea Sovietică era serioasă. (*N.ed.).*

{58} Trad. rom. de Gabriel Liiceanu, în Platon, *Opere complete II,* Humanitas, Bucureşti, 2002, p. 357. (*N.t.).*

{59} Omul politic al lui Platon, citat anterior, este numit în greceşte *politikos*. [Hannah Arendt clarifică originea acestui termen fiindcă în engleză este tradus prin termenul *statesman*, a cărui interpretare ar putea trimite, în mod eronat, la omul de stat. (N.t.)].

{60} Immanuel Kant, *Critica facultății de judecare,* trad. rom. de Vasile Dem Zamfirescu şi Alexandru Surdu, Editura Ştiințifică şi Enciclopedică, Bucureşti, 1981, p. 189. *(N.t.).*

{61} În 1970, Hannah Arendt a conferenţiat despre ceea ce ea a numit filosofia politică „nescrisă” a lui Kant. Cf Hannah Arendt, *Lectures on Kant's Political Philosophy,* ed. R. Beiner, University of Chicago Press, Chicago, 1982. *(N.ed.).*

{62} Vergilius, *Eneida,* ed. cit., p. 247. *(N.t.).*

{63} *Ibidem,* p. 331. *(N.t.).*

{64} Vergilius, *Eneida,* ed. cit., p. 129. *(N.t.).*

{65} Lucan, *Farsalia,* I, 128. *(N.ed.).*

{66} Trad. rom de Cezar Papacosrea, revizuită de Constantin Noica, în *Platon, Opere complete I,* Humanitas. Bucureşti, 2001, p. 421. *(N.t.).*

{67} Franz Altheim, *Römische Geschichte II,* p. 232. (*N.ed.).*

{68} Trad. rom. de Cezar Papacostea, în ed. cit., p. 434. *(N.t.).*

{69} Vergilius, *Eneida,* ed. cit.

{70} *Ibidem.*

{71} Trad. rom. de G. Murnu, în Homer, *Iliada,* Editura de Stat pentru Literatură şi Artă, Bucureşti, 1955, pp. 89, 138. *(N.t.).*

{72} Hannah Arendt face aluzie la basmul german în care un călăreț traversează neştiutor în galop Lacul Konstanz îngheţat şi acoperit de zăpadă. Când află însă de pericolul prin care a trecut, el cade mort. *(N.ed.).*

{73} William Shakespeare, *Hamlet*, Univers Enciclopedic, Bucureşti, 1996, trad. rom. de Dan Duțescu şi Leon Levițchi. *(N.t.).*

{74} Acest text este concluzia conferinței „The History of Political Theory”, pe care Arendt a susținut-o la Universitatea din California Berkeley, în primăvara lui 1955. *(N.ed.).*